INTRODUZIONE

ALLA

STORIA CRITICA DELLA FILOSOFIA DE' SS. PADRI

INTRODUZIONE

ALLA

STORIA CRITICA DELLA FILOSOFIA DEI SANTI PADRI

OVVERO

IDEA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA E PATRISTICA

PER

GIAMBATTISTA SAVARESE

NAPOLI
STAMPERIA E CALCOGRAFIA
Vico Freddo alla Pigna Secca 15 e 16
1856.

Avvertenza

Che la filosofia patristica, vogliam dire segnatamente quell' epoca di filosofiche investigazioni che guidarono l' infanzia e l' adolescenza della moderna civiltà europea, debba avere una storia particolare, non accade che da me si dimostri. Imperò il secol nostro di siffatte trattazioni è famelico sì, che colla più buona voglia ed ansietà accoglie e legge anche i piccoli lavori in simil genere, e da qualunque parte gli vengano, da scrittori cattolici e protestanti. Ognuno ama a contemplare l' ideale del suo sistema in qualche Padre o Dottore della Chiesa; e ciascuno pone studio a raccorre allegazioni patristiche in confermazione delle proprie vedute. S. Agostino e S. Anselmo sono dichiarati duci e maestri dell' ontologismo; S. Tommaso è tenuto da' psicologi come a loro modello; Clemente d' Alessandria ed Origene sono i sostenitori della scuola ecclettica; ed infine Schelling, Hegel e loro seguaci come loro padre predicano e vantano Scoto Erigena. Questo fatto mette radice in un altro più generale e commune, notato assai bene dallo Staudenmaier (1), *e dal Ritter* (2). *Il Cristianesimo in vero, che nei primi tempi fu riputato contrario ad ogni sor-*

(1) Die Philosophie des Christenthums. *Erst. Band. Proleg. p. VII, e segg. Giessen 1840.*

(2) Geschichte der christlichen Philosophie. *Fünfter Th. p. 122. Hamburg 1850.*

te di speculazioni, o almeno estraneo e diviso dalla filosofia, come nell' età della Riforma, oggidì si vorrebbe immedesimare nello svolgimento naturale del pensiero umano. E però i moderni razionalisti convengono, sebbene con diverso scopo, coi più caldi cattolici, a proclamarlo per base e fondamento d' ogni filosofia. Questa malaugurosa impresa ebbe principio da Kant, e si perpetuò in Germania presso le principali scuole, come quelle di Jacobi, Fichte, Schelling ed Hegel. Il filosofo di Königsberg prese a fondare la teologia sulla ragion pratica; Jacobi sul sentimento o la fede naturale; Fichte poi, Schelling ed Hegel diedero compimento a questa creazione filosofica del Cristianesimo, fino ad identificarla col processo ideale. Quanto è mai vero che lo spirito umano per secreti e rei movimenti si spinge e trascorre di continuo agli eccessi! Aveva egli, trattasi la benda, menato guerra la più fiera con parole e con modi asprissimi contro la Scolastica, dicea, ma, a più vero dire, contro la teologia e contro il Cristianesimo. Il più laido sensismo, l' ateismo più inverecondo, ed il più desolante nullismo, ne furono le conseguenze. Spaventato da sì tristi risultamenti stette mutolo, incerto per pochi momenti, e la scolastica giacque negletta, abbandonata in quella non curanza, che tien dietro al disprezzo, all'ingiuria, alle invettive. Ma tosto rifattosi, l'oscillazione piglia l' opposta tendenza, e non pure sente il gusto della filosofia del tempo di mezzo, ma, o giura ciecamente su quelle sentenze, ovvero si prova di assorbirle tutte in uno colla teologia.

Contro siffatta corrente è troppo meschino riparo ed argine il solo gridare di alcuni buoni cattolici alla frode ed al tradimento dei razionalisti alemanni. Per intendere lo spirito e le piegature interne della filosofia di un' epoca si deve altri addentrare nella letteratura di quei tempi, seguirla per filo cronologico, e tutta da capo a fondo studiarla. Così per giudicare della falsità della filosofia di Hegel, ad esempio, che l' autore spaccia per la più alta e conforme espressione dell' idea del Cristianesimo, può ad altri esser bastevole la poca notizia dei dogmi, tutti guasti e sconci ri-

devolmente in quel sistema. Lasciamo tuttavia che una siffatta confutazione potrebbe ad altri sembrare poco filosofica, ed andiamo innanzi col nostro ragionamento. Il razionalismo hegelliano non si tenne solo in sì manifesti travisamenti, perocchè intramischiato di concetti eterogenei in Francia, nel Belgio ed anche in Italia, mise piede secretamente sul suolo cattolico. Era una pianta sostanzialmente avvelenata, e di necessità infetta eziandio nelle foglie. Di quà noi deduciamo quel colorito razionalistico, quella non so quale infezione di cotal veleno, che a noi pare fiutare, meditando con posatezza e profondità la moderna filosofia. Ad estirpare quindi fino dalle profonde e minute radici questa pianta mortifera, allignata di presente nel terreno filosofico, fa mestiero rifarsi, dirò così, a dissodare il campo. Di che uno studio sodo, profondo, critico della storia della filosofia dei Padri, è la condizione essenziale e necessaria. Poscia con saldi principii, quasi eletti e provati semi, colti da'Padri, vuolsi apparecchiare una filosofia veramente cristiana, accomodata alle presenti condizioni de'tempi. È questa l'opera, a cui, se Dio ci ajuti, vogliamo accingerci, confidenti e desiderosi che altri più gagliardi di noi o ci prestino mano o ci confortino coll'esempio preclaro.

A questa intrapresa poi ci fu d'incitamento la storia del Ritter, di cui giova dire alcuna cosa. La Germania, detta con ragione la terra classica dell'erudizione e della storia critica, diè fuora nel passato secolo tre grandi storici della filosofia, Brucker, Tiedemann e Tennemann. La scuola del Cartesio fu rappresentata dal primo (1), *il sensismo dal secondo* (2), *l'idea-*

(1) *Jacobi Bruckeri* Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. *Lipsiae, 1742-44. Noi citeremo la seconda edizione accresciuta d'un sesto volume. Lips. 1767.*

(2) *Dieterich Tiedemann* Geist der speculativen Philosophie. *Marburg, 1791-97, l'opera è di sei volumi in-8.*

lismo infine dal terzo (1). *Ma era tuttavia serbato al secol nostro empiere le lacune lasciate da loro , ed integrare la storia della sua più nobile parte, cioè, della filosofia cristiana. Ciò ha fatto il Ritter* (2). *Quanto al merito loro in generale , l' esposizione dell' antica filosofia trova in Tiedemann una critica più regolare , che mancava all' erudizione ridondante del Brucker; acquista poi in Tennemann un legame ed un nesso, per il quale l' epoca antecedente mette vivace germe per quella che segue; ed eziandio ha un ordine più netto e fermo , uno sviluppo più esteso e confermato da documenti meglio discussi ; infine nel Ritter sono raccolti i meriti ed i pregi dei primi tre. E sebben egli non vada esente dai pregiudizii della tedesca filosofia , puossi tuttavia affermare , che la storia non è da lui forzata e stretta a giacere nelle forme assai anguste di un sistema , come nel letto procusteo, quale pel Tennemann erano state le teorie di Kant, quelle di Locke per Tiedemann, e quelle di Cartesio o di Wolffio pel Brucker.*

Oltre questa manifesta eccellenza della storia del Ritter sopra ogni altra dello scorso secolo , ha essa un merito proprio e grandissimo per la trattazione diffusa della filosofia patristica. Egli per fermo avvisò a buon senno che la filosofia cristiana fu fatta e di secolo in secolo , come si potea , sviluppata da' SS. Padri, e però lo storico di quella dovea in maggior conto avere le teoriche di questi, che di ogni altra epoca, non esclusa la sco-

(1) *Wilhelm Gottlieb Tennemann.* Geschichte der Philosophie. *Leipzig, 1798-1819. L' opera è divisa in undici volumi in-8. Giova notare che la storia del Tennemann fù interrotta per la morte dell' autore , ed è restata incompleta, perocchè giunge fino alla filosofia Wolfiana esclusiva.*

(2) *Heinrich Ritter* Geschichte der Philosophie. *Hamburg 1829-53. L'opera fù pubblicata nel corso di ventidue anni. Essa è divisa in dodici parti, delle quali quattro comprendono la filosofia antica , otto la cristiana , che l'Autore chiude colla filosofia del Rousseau.*

lastica (1). *Ora, sotto questo rispetto considerato il lavoro di lui, può di leggieri affermarsi, ch' egli il primo apre ai pensatori questo novello sentiere, che, per noi, menerà senza fallo alla rigenerazione della moderna filosofia.*

La quale gloria non possono in niun modo a lui contendere il Brucker ovvero il Tennemann, col meschino schizzo che ci han dato della filosofia dei Padri. E per vero il Brucker, sebbene molto ne discorra, e ne tratti la parte generale e speciale, pure è certa cosa ch' egli non ha avuto coscienza d' una filosofia cristiana, e nominatamente de' Padri. Egli fino dalla prefazione dichiara, quasi volesse fare le scuse col lettore, che quantunque la storia filosofica degli antichi cristiani si appartenesse propriamente agli annali del Cristianesimo, nondimeno egli volle non omettere siffatta trattazione, divisando la grande e nocevole azione che la filosofia pagana, introdotta nella Chiesa, esercitò sulla sacra dottrina (2). *Quindi traesi ch' egli non pure credette nessun pregio ed importanza avere per sè la filosofia de' Padri, ma non gli entrò altresì sospetto d' una filosofia loro propria e particolare. Imperocchè quella filosofia, ch' egli stima essere dei Padri, non è in verità, come egli stesso pronunzia, se non l' uso quale questi fecero della greca ovvero alessandrina. Ciò meglio apparisce dal carattere ch' egli in genere attribuisce alla medesima; che dice consistere nel far servire la filosofia alla teologia, per quanto se ne valevano, ora alla difesa delle verità rivelate contro i filosofi gentili, ora alla conferma delle me-*

(1) *Geschichte der christlichen philos. Erst. Th. Vorr. p. VI Hamburg, 1841.*

(2) *Veterum porro christianorum historiam philosophicam, quamvis proprie ad annales reipublicae Cristianae pertineat, negligere noluimus, eo quod seculo mox post reparatam salutem secundo philosophia gentilis in Ecclesia introducta mirum in sacram doctrinam influxum habuit; et imprimis philosophia Orientalis in Aegypto Platonicae admixta et tandem Alexandriae nova sistematis facie expressa; innumeris modis puritatem sacrorum turbavit.* Op. cit. *t. III. Praef.*

desime, ed ora allo sfoggio di utile erudizione e di maestrevole eloquenza (1). Donde egli deduce come coralario, che nè anche ecclettici siano a dirsi i Padri, in quello ch' essi usavano di ogni setta non per la fondazione di nuova e più vera scuola, ma sì per persuadere altrui essere la religione cristiana la vera maestra dalla verità (2). Quindi conchiude apertamente non avere i Padri alcuna filosofia, non meritarne il nome, non tenerne il metodo, rinfusamente nei loro discorsi interponendo principii di ragione, di rivelazione e di tradizione (3). Ciò supposto, ognun vede che il Brucker non poteva realmente far la storia della filosofia patristica, se questa non riconosceva nel fatto.

A questo errore capitale e da sezzo, direbbe l'Ariosto, si aggiunge un altro non meno pregiudizievole. In vero, come egli professa dalle prime, che lo scopo della sua trattazione non è l'arguire così in comune l' azione della pagana filosofia sopra quella dei Padri, il che pure sarebbe in sè un problema storico-filosofico; ma si egli vuole mostrare propriamente in quanti innumerevoli modi le teoriche orientali mescolate colle platoniche, che tennero seggio in Alessandria luminoso, con nuovi sistemi, ebbero turbata la purezza dei sacri misteri. A dir certo, la sua storia della filosofia dei Padri non è che il commento alla dissertazione del Mosemio sulla Chiesa turbata pei platonici. Ora chi non scorge, che dove egli vuole cogliere nei Padri un fascino della maliarda filosofia platonica, ha già negli occhi la fascinazione e l' incantamento fattogli dal Mosemio, per lui autorevole tanto, che

(1) Ibid. p, 313,

(2) Ibid. p. 314.

(3) « Quare non quaerenda sunt apud eos φιλοσοφούμενα proprie sic dicta, quae argumentum aliquod deductis ex principiis suis consectariis ratione duce, examinat; miscent enim in dissertationibus suis semper rationis, revelationis et traditionis principia, et communi quasi ex fonte, ἀμεθόδως saepe, si fatendum, quod res est, sua hauriunt, ut vel ex his, quas pro religione Christiana scripserunt, apologiis disci potest ». Ibid.

non sente i pregiudizii della sua mente, donde sparge quà e colà la sua storia (1). *Per tutto ciò non saprei porre cagione al Ritter, s' egli allegando quelli che prima di lui trattarono la filosofia de' Padri, passa affatto sotto silenzio il Brucker, contento di nominare il solo Tenneman.*

In ordine poi alla storia di costui egli giudica brevemente, averla l'autore considerata come una massa omogenea, senza distinguervi epoche, senza notare la ragione del suo svolgimento (2). *Nel che conveniamo del tutto col chiaro storiografo, poichè quel vizio traspare evidentemente fino dalle prime pagine del Tennemann, e salta agli occhi di qualsivoglia lettore. Ma a noi piace approfondire il nostro giudizio, e penetrare lo spirito dell'opera, quando ciò potesse riuscirci. Giova confessare dapprima che la storia del Tennemann anche in fatto di filosofia patristica, va di molto innanzi a quella del Brucker; perciocchè seppe egli vedere il vizio capitale di questo, e studiò a recarvi rimedio. Di fatto l'acuto scrittore intese la necessità di riguardare la filosofia dei Padri come costituita per sè, indipendente quanto alla sostanza dalla pagana. Si pensò adunque che malamente poteva quella limitarsi all'uso che i Padri fecero delle speculazioni greche ed orientali; oltre il che, c'era anche un' altra cosa nel filosofare loro, c' era un pensare proprio sì, che non potea greco od orientale dirsi. Questa idea determinò l' attenzione del Tennemann, poichè ebbe seco ragionato a priori dover essere questa la filosofia dei Padri. Non di meno nel determinare l'essenza della medesima, l' ingegno fallì al chiaro alemanno, e cedette al pregiu-*

(1) *Il Sigwart ripone il vizio capitale del Brucker nel non saper penetrare nello spirito proprio ai diversi tempi ed individui, donde dice avvenirgli d' intromettere da per tutto le sue soggettive vedute. Cf.* Geschichte der Philosopie. *Erst. Band. p. 21. Stuttgart u Tübingen, 1844.*

(2) « *Hat sie doch Tennemann nur wie eine gleichartige Masse ohne fortlaufende Unterscheidung der Zeiten und des Entwicklungsganges handelt* ». Geschichte der christ. Philos *Erst. Th. Vorrede p. VI.*

dizio delle sottigliezze Kantiane (1). *Certo che la filosofia di Kant è oltremodo imbevuta di razionalismo teologico; di che, dopo i risultamenti avuti per lo svolgimento di essa fatto nello spirito stesso del sistema, dai discepoli suoi, deve chicchessia persuadersi. Ora il razionalismo teologico si crea per sè dirimpetto il soprannaturalismo, non altramente che l'occhio armato di colorato vetro accagiona il colore nell'obbietto cui mira. Così, se la ragione si costituisce assoluta autorità, chiaro è, che anche la menoma dipendenza della medesima da un Ente che sovrasta la natura deve sembrare come negazione dell'essenza e della autorità sua. Egli è quindi che il Tennemann pone come carattere essenziale della filosofia patristica il soprannaturalismo. Ma mettiamo da parte la quistione, se abbia o no ragione in ciò, di che avremo a discorrere distesamente nel corso della nostra opera; e cerchiamo di presente solo, se ciò facendo rechi danno alla storia.*

In questa ricerca vuolsi porre mente alla natura del soprannaturalismo, di che si da cagione ai Padri. Esso, diversamente inteso ed in diverse guise accagionato loro, bisogna definire per tale, che pone come unica fonte di verità, la rivelazione; e per contrario il razionalismo pone la sola ragione umana. Nel primo supposto l'uomo riceve, non rinviene il vero, ma lo ricerca nel secondo e lo rinviene (2). *Ora, poichè filosofare vuol dire l'investigazione razionale della verità, non rimane dubbio che il soprannaturalismo ripugna alla filosofia, la combatte e l'annulla. Per conseguente i Padri infetti di soprannaturalismo non possono mica avere una filosofia propria e vera. Ecco la*

(1) *L'azione della Kantiana filosofia sull'animo del Tennemann è attestata eziandio dal Sigwart, il quale dice essere un difetto principale di lui l'applicare di continuo a tutti i sistemi la misura della filosofia di Kant, e giudicare secondo questa del pregio dei medesimi. « Ein Hauptfehler ist, dass Tennemann an alle Systeme den Maasstab der Kantschen Philosophie anlegt und dernach den Werth oder Unwerth derselben beurtheilt. »*. loc. cit. *p. 22.*

(2) *Cf. Tennemann* op. cit. *t. VII. p. 87; t. VIII p. 28.*

contraddizione da una parte del Tennemann, notata assai bene dal Ritter (1), *e dall' altra il vizio che guasta radicalmente la sua storia della filosofia patristica. Intorno alla distinzione poi, ch'egli vorrebbe introdurre tra un soprannaturalismo puro e tra un soprannaturalismo modificato dal razionalismo occorre tenerne discorso nella critica di questa nota ch'egli attribuisce alla filosofia dei Padri.*

Per riguardo al Ritter, dobbiamo innanzi tutto sapergli grado per avere egli schivato alla meglio i vizii che noi abbiamo ritrovato nel Brucker e nel Tennemann. Non pertanto v' ha un altro scoglio eziandio fatale, in cui ruppero il Brucker ed il Tennamann, e che il Ritter non ha potuto cansare. Questo è il protestantesimo, di sua natura nemico alla vera storia della filosofia che noi diciamo. Non pigli altri il nostro detto come esagerazione di scrittore cattolico; mentre è questa una verità sorgente dalla storia. Il protestantesimo è di assai fresca data, ed ha cominciamento molto posteriore all'età patristica (2). *Or i Padri e i Dottori sono i testimoni della tradizione cattolica, e, come filosofi cristiani, conforme alla vera idea, guidano l' uomo pensatore al cattolicismo in cambio d'ogni diversa credenza. Chi può adunque far ragione che il protestante possa volentieri studiare ed apprezzare la propria confutazione? Qui però alcuno*

(1) *T. cit. p. 26, e segg.*

(2) « *In questo corso di diciotto secoli, scriveva Allies, rimontiamo indietro trecento cinquant'anni: dal 1850 risaliamo al 1500. Dov'è la fase Anglo-Germanica del Cristianesimo? Quali nazioni erano nel suo novero? A quali potenze del mondo dava essa il movimento? Essa era rinchiusa nel futuro; ma il suo seme era nascoso nello spirito irrequieto di Wickleffo: parve, e non più che tanto estinguer si dovesse nelle ceneri di Huss. Ciò non ostante essa cupa e caliginosa andava destando inquieti pensieri in Inghilterra e Romagna, svolazzando qual uccello malaugurato intorno alle superbe torri della Chiesa di Dio, o sempre più infistolita in putridi ritrovi campavasi in aria sulle abusate potenze* ». La Cattedra di Pietro. *trad. di G. Costa della C. di G. p. 18 Napoli 1850.*

dirà, che lo storico protestante può prendersi a considerare la sola parte filosofica, lasciando da canto quella ch'è propriamente teologia; per lo che può il suo giudizio astrarre da ogni prevenzione religiosa. Bel detto! da ricordare la separazione cartesiana e baconiana della filosofia dalla teologia (1). *Io convengo essere questi i pretesti, onde si argomentano i protestanti di colorire la pretesa loro storica imparzialità; ma ritengo insiememente non profittare punto per ciò la loro causa. Il protestantesimo per verità, come quello che mette a suo principio il libero esame, mena logicamente al razionalismo* (2). *Questo poi consiste essenzialmente nel dichiarare assoluta l' autorità della ragione. Questo principio induce conseguentemente la negazione del sovrintelligibile, snatura la fede e la soggetta alla ragione, fatta regola suprema di verità. Ciò in realtà è avvenuto al Ritter per modo, che la sua storia da capo a fondo sente di razionalismo, ed i misteri più sacrosanti, per figura, quello della SS. Trinità, dell' Incarnazione, della Grazia e simili sono disputati non al-*

(1) *Recentemente il Cousin stesso ha confessato che il Cartesio quanto al suo metodo analitico-psicologico, manchevole, noi aggiungeremmo, e particolare, è da tenersi come padre non solo della scuola empirica di Locke e di Condillac, ma eziandio della scuola idealistica di Kant e di Fichte. Cf.* Du Vrai, du Beau et du Bien. *p. 7-8, Paris 1854.*

(2) *Ciò è stato confessato da un razionalista assai moderato tra' moderni, il Grimm « Protestantismus, dice, in rationalismo demum sibi constat. »* Instit. Theolog. evang. historico-crit. *Prol. c. II. D. 25, p.* 60. *Jena* 1848. *Questo nesso logico è stato egregiamente posto in chiaro da Giovanni Perrone della C. di Gesù nel bel libro dato fuori non ha guari.* Il Protestantesimo e la Regola di fede; *ove discorrendo del razionalismo dice in tal forma. « Or questa tomba d'ogni credenza, come si vede, questo sepolcro del Cristianesimo è una logica inferenza, una rigorosa conclusione e della teorica e della pratica dell' opera del protestantesimo, o per meglio dire della regola di fede per cui nacque il protestantesimo, si sorresse e si svolse ». t. I. p. 167. Napoli 1853. Giova leggere l' intero articolo secondo e terzo del Capo III, della prima Parte.*

tramente che proposizioni filosofiche, che invenzioni dell' umano pensiero, o almeno a mano a mano dalla riflessione filosofica progressiva svolti. Lascio altri sconci e mende importanti di quella storia, come, poca conoscenza di teologia, niuno studio di legare ed ordinare le parti disperse della filosofia nelle opere tutte religiose dei Padri, una critica infine leggiera, incerta e mancante.

Le quali tutte cose sono bastevoli a dimostrare non esservi ancora una storia critica della filosofia patristica. Ma concediamo anche che il lavoro del Ritter ci ajuti in qualche modo nella nostra opera; chi non vede tuttavia ch' esso per altra guisa ci obbliga a più grandi e lunghe fatiche? Chi può oggidì facendo questa storia non tenere in conto e fare insieme l' apologia contro tanti e pestilenziali errori trovati da' protestanti nelle opere dei Padri? Questi da noi tanto venerati ed ammirati ci si porgono or platonici, or neoplatonici, or mistici, or scettici, ora idealisti, ora materialisti. Mancava per avventura il solo panteismo tra le accuse della filosofia patristica; ed oggi sono alcuni cattolici stessi di Germania, i quali vi hanno scoverto eziandio un semi-panteismo. Per la qual cosa può oggidì portarsi giudizio, che non v' abbia errore in filosofia per modernale che sia, di cui più o meno non siano fatti colpevoli i SS. Padri; come abbiamo di sopra cennato che di ogni sistema, ontologismo, psicologismo, tradizionalismo, misticismo, e fino razionalismo, si fanno essi fautori e modelli.

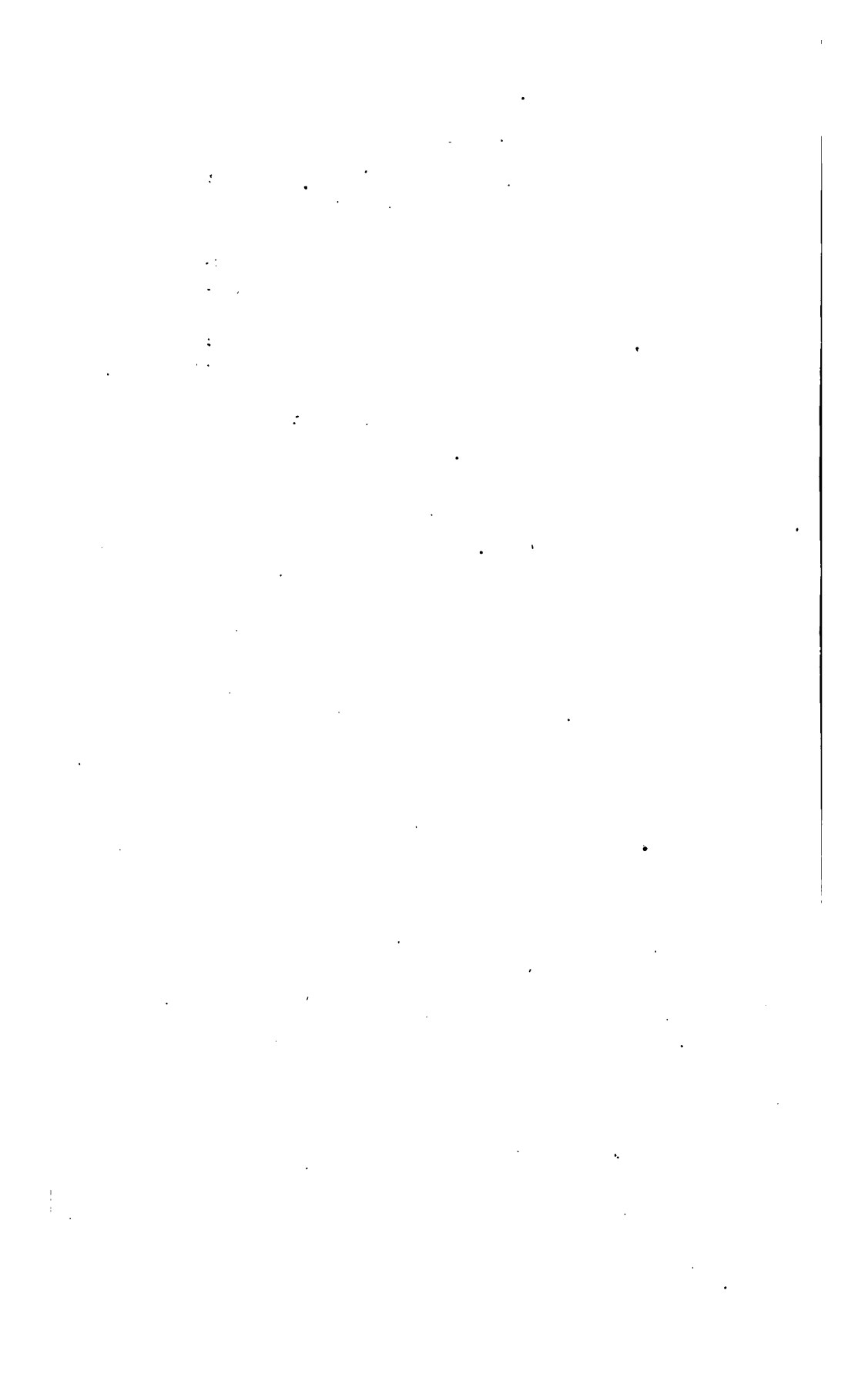
Ora mentre tante enormezze offendono gradementе l' animo di ciascun cattolico, chi arbitro vorrà sedere in mezzo a giudicare la verità nell' opposizione molto chiara ed evidente di tanti ripugnanti errori ed opposti sistemi, i quali tutti come cristiani e patristici vengono dagli autori spacciati? A noi sembra unico scampo, unica via essere la storia critica della filosofia patristica; imperò, dopo un accurato studio delle speculazioni cristiane proprie di ciascun Padre, e dopo una critica discussione delle medesime, poste in confronto alle dottrine dei greci filosofi e dei moderni, cadranno senza dubbio, e si perderanno nel vuoto

le erronee imputazioni, e netta e chiara apparirà più che il giorno la natura della patristica filosofia. E noi abbiamo ferma in cuore la speranza, che siffatto studio ci metterà in quella strada che sola ci può condurre ad una filosofia tutta cristiana, ed acconcia alla cultura dei nostri tempi.

In questo arduo e faticoso cammino ci saranno di non poco ajuto i lavori particolari dei cattolici sopra alcuni Padri, come sopra Clemente d'Alessandria il Reinkens e Duperron, intorno a S. Agostino il Gangauf, e simili. Ci porgeranno eziandio lume le particolari dissertazioni di alcuni tedeschi sopra gli apologisti del secondo secolo, sopra Tertulliano, Origene, S. Gregorio Nisseno, ed altri. Ci gioveranno ancora gli scritti dei moderni filosofi ne' quali sono spesso svolte e commendate alcune principali sentenze dei Padri. Infine ci varremo dei lavori teologici e letterarii sopra i SS. Padri, come delle antiche e moderne storie letterarie dei scrittori cristiani, delle Patrologie del Müller e del Fessler, non che dei diversi trattati di teologia patristica fino al Ginoulhiac.

Sopra ogni altra cosa poi ci sarà conforto bastevole una parola d'incoraggimento dalla parte dei dotti e pii cattolici. Al cuore di uno scrittore è troppo cara lusinga il grato accoglimento che gli eruditi facciano dell'opera sua. Il che non è perdere di vista la pura intenzione di piacere a Dio ed alla sua Chiesa, quale pensamento ho sì forte radicato nell'animo, che di giorno in giorno ne chieggo al Padre de' lumi la perseveranza e la conferma; ma sì vale pur molto a tener lungi quella noia e fastidio, che un' impresa malagevole e lunga suole spesso ingenerare. Non con minor piacimento poi accoglierò le critiche, le quali chi ha già fama e merito di sapiente degnerà fare intorno alle mie scritture. Perciocchè dichiaro non avere altro mai cercato, che profittare scrivendo, e scrivere profittando. Onde sommamente godo, che altri ovvero io stesso abbia a trovare alcuna cosa da emendare nel mio libro,

non perchè sia caduto in errore ; ma si perchè avrò bandito un errore dalla mia mente , e rinvenuto un vero (1).

(1) « *Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari , qui proficiendo scribunt , et scribendo proficiunt. Unde si aliquid vel incautius , vel indoctius a me positum est , quod non solum ab aliis qui videre id possunt, merito reprehendatur; verum etiam a meipso, quia et ego saltem postea videre debeo , si proficio ; nec mirandum est nec dolendum : sed potius ignoscendum atque gratulandum ; non quia erratum est, sed quia improbatum.* S. Agust. Epist. 143. 2.

PROEMIO

Quantunque lo scritto presente sia il preliminare di una storia critica della filosofia dei SS. Padri, tuttavia fu nostro intendimento, ch'esso potesse stare da sè, e formare opera compiuta. Il quale pensamento ci fu agevole recare in atto, avendo considerato, che l'idea della filosofia cristiana e patristica, la quale conveniva dichiarare nel proemio della nostra storia, poteva essere posta in luce eziandio in un modo storico critico. Per il che noi avremmo parimente avuto il vantaggio di schifare lo scoglio di porgere una teorica innanzi la storia, quasi facendo servire il fatto storico a commento e chiosa delle nostre ideali vedute. E sebbene il giudizio critico supponga sempre certi determinati principii, dai quali piglisi lume nell'analitico precedimento, nondimeno questi principii possono non essere ancora una teorica, cioè, coordinati insieme e svolti, ed essere inoltre di siffatta natura, che con facile discernimento si arguiscano dalla storia medesima. Il breve schizzo de' principii stessi che noi ora facciamo, affine di rendere più piano l'intendimento della parte critica della presente scrittura, com-

proverà la verità della nostra sentenza. E dapprima, poichè lo scopo del nostro libro, è quello di far conoscere quanto i moderni filosofi per lo più sono lontani dalla vera idea della filosofia cristiana e patristica, giova innanzi tutto tener conto di quelli, che reputano per impossibile una siffatta unione della filosofia col cristianesimo. Questa sentenza è propria dei Riformatori, cartesiani e baconiani, ovvero anticartesiani ed antibaconiani, ma che con Cartesio e Bacone consentono intorno alla pretesa separazione assoluta della filosofia dalla religione, contro la scolastica (1).

(1) Cf. Christiano Tomm. *Introd. ad philos. aulicam*. C. II. § 33.-64. Halaae magd. 1702. Rapporta egli il seguente detto del Verulamio « Quemadmodum Theologiam in Philosophia quaerere perinde est, ac si vivos quaeras inter mortuos, ita philosophiam in theologia quaerere non aliud est, quam mortuos quaerere inter vivos » § 39. In ordine al Cartesio noi teniamo col Perrone e con altri savii filosofi moderni essere tanto esaggerate le querele degli ontologi e de' tradizionalisti, quanto le lodi dei novelli ecclettici. Questo brano solo tratto dai *Principî della Filosofia.* è bastevole a confermare la nostra sentenza. « Soprattutto, per infallibile regola terremo, che quel che Iddio ha rivelato, è incomparabilmente più certo di ogni altra cosa; acciocchè se scintilla alcuna di ragione sembraci suggerire alcuna cosa in contrario, siamo noi sempre mai pronti a sottomettere il giudizio a ciò, che dalla sua parte procede. Ma per quel che tocca alle verità delle quali la Fede Divina niente c' insegna, non sarebbe dicevole, che un'uomo il quale voglia esser filosofo ricevesse per vero ciò, che giammai ha conosciuto esser tale; e ch' egli più stimasse fidarsi ai sensi suoi, cioè a' giudizii inconsiderati della sua fanciullezza, che alla matura ragione, qualora egli è in essere di ben condurla ». *Op. cit.* P. I. p. 76. trad. di Giuseppa Leonora Barbapiccola, Torino 1722. Tuttavia non si può negare che il metodo del Cartesio sia diverso da quello dei Padri e Scolastici, il che il chiaro teologo accorda in questi termini « Methodum tamen a Cartesio usurpatam paullo diversam a methodo scholasticorum fuisse non diffitemur quippe scholastici cum recta ratione fidei principiis collustrata philosophiam ab ethnicismi erroribus purgare susciperent, una quidem ra-

Nei tempi moderni ci assicura il Ritter essere opinione assai divulgata, che la filosofia debba esser libera da ogni pregiudizio, ancora dal pregiudizio del cristianesimo, e solo a questa condizione poter essa sussistere. Si desidera in breve, egli soggiunge, una filosofia senza soprannome, senza sapore eterogeneo (1).

tione philosophabantur, sed principiis revelatis ut plurimum *theologice* in antecessum suppositis » Praelect. theol. in compendium redactae. t. I. p. XXXVIII. Neap. 1854. Ora noi crediamo, e di siffatta sentenza allegheremo le ragioni, che il metodo Cartesiano di *astarre* completamente dalla rivelazione in filosofia, rende questa affatto inutile, poco coerente alle credenze che il filosofo cristiano tiene fermo nell'animo eziandio filosofando; e poichè di tali credenze non si rapporta ragione, si cade in contraddizione a' principii del metodo stesso, il quale vuole innanzi tutto che si rigettino tutte le opinioni e tutti i pregiudizii dalla mente fino a tanto che non si siano esaminati e riconosciuti chiaramente e distintamente per veri. Infine la filosofia cartesiana non può mai riguardarsi come introduzione alla religione rivelata, quale con molto senno ha riconosciuto il Perrone essere stata la filosofia patristica e scolastica, e quale noi diciamo dovere essere la vera filosofia cristiana; perocchè essa non cerca la possibilità e la necessità della rivelazione, e la maggioranza ontologica dell'autorità della fede sopra quella della ragione.

(1) *Geschichte Der Christ. philos.* Th. V p. 108. Questa sentenza è difesa da tutti i razionalisti moderni di Germania e di Francia. Di che ci basti addurre il solo testimonio di Feuerbach, il quale afferma essere tanto assurdo il discorrere di una filosofia cristiana, quanto di una fisica cristiana; perocchè l'oggetto della filosofia sono le leggi universali, ed essa rinchiusa nei stretti limiti di una religione perde la sua libertà ed il suo fare spregiudicato, mentre ciascuna religione vindica a se sola la verità. « Es ist so abgeschmackt, von einer christlichen philosophie wie von einer christlichen Naturwissenschaft zu reden; — die philosophie hat die allgemeinen Gesetze zu ihrem Gegenstande: sie darf sich nicht in der Bestimmtheit einer Religion einschliessen, um nicht die Freiheit und Unbefangenheit ihres Blickes zu verlieren, wahrend jede Religion sich allein die Wahrheit vindicirt. « *Ueb.*

Alla quale sentenza apponiamo prima col Ritter medesimo che: « Anche noi vogliamo la libertà della filosofia e di ogni scienza, ma intendiamo diversamente la libertà. Essa per noi non consiste nell'arbitrio dello spirito, il quale licenziosamente rinunzia alla legge del rimanente mondo, alla legge del mondo morale o razionale; ma sì nella fortezza della volontà, la quale sappia portare il giogo del mondo che ci circonda, poichè ha conosciuto, che il suo scopo si compie nell' unione collo scopo del rimanente mondo, e ch' essa non perde se stessa, se si porge al tutto e si ritrova nel tutto. Quella pretenzione alla licenza, la quale schifa non solo il pregiudizio, ma la legge altresì dello svolgimento, non è che avanzo del tempo dell'incredulità, la quale sapeva vedere la libertà solo nell'arbitrio (1) ». L'egregio Rosmini poi nella sua Introduzione ha con maggiore critica sciolto e sventato quest'argomento dei moderni. Dapprima egli saggiamente nota, che la parola libertà essendo una di quelle voci più indeterminate e polisenne, v' ha d' uopo prevenirne le false significazioni. Sono molti, i quali intendono per libertà l' indipendenza assoluta, sì che libero pensatore sia a dire solamente chi non soffre giogo alcuno dalla verità non meno che dall'errore. Però un tal senso è assurdo; perocchè non v' avendo mezzo tra la verità e l' errore, è necessità che l'uomo scelga tra l'uno e l' altra, non si potendo rimaner d'esser uomo. Ciò posto, non è malagevole raccogliere, quale dei due contrarii leghi la libertà nell'uomo. Imperò se l'uomo è di natura libero, ne segue che quello stato non si opponga alla libertà, il quale gli sia naturale; essendo fuori d' ogni dubbio, che la natura

Philosophie und Christ. in Beziehung auf den der Hegels. Philos. etc. Mannh. 1839 p. 31.

(1) Loc. cit. p. 108-109.

non contrasta alla natura. Ma chi ignora che la verità sola è conforme alla natura dell'uomo, come l'è contrario l'errore? Per conseguente è certo non solo che la verità non toglie la libertà nell'uomo, ma che sia altresì assurda la contraria sentenza (1).

Si aggiunga col citato Autore, che la filosofia lungi dal perdere la libertà per le verità innanzi ricevute nell'anima, riceve da queste la possibilità del suo svolgimento. E per verità si conviene da chicchessia, ch'essa piuttosto è l'opera della riflessione che della cognizione diretta; per modo che non diciamo filosofi coloro che sanno alcuna cosa, ma sì quelli che del loro sapere investigando conoscono fino le ultime ragioni (2). Ora chi non sa, che il movimento riflesso del pensiero suppone il diretto, come la materia sopra la quale lo spirito hassi a ripiegare? Per il che possedere innanzi alcuna cognizione non è mica impedimento al filosofo, nel libero svolgimento del pensiero, ma sì ne è la condizione indispensabile (3). Che se la verità

(1) Non è un servire l'operare secondo la propria natura, chè questa forma d'operazione è anzi spontanea e dilettosissima; ma qui sta il concetto della servitù, che altri sia costretto ad operare l'opposto di quello a cui la sua natura propende. E l'unione intima dell'uomo colla verità è naturale, onde l'operare secondo questa unione è consentaneo alla libertà umana » *Op. cit.* p. 62. Casale 1850.

(2) « I Filosofi, ha detto il nostro Vico, han meditato sulla natura umana incivilita già dalle Religioni, e dalle leggi; dalle quali e non d'altronde erano essi provenuti filosofi ». *Principii di una scienza nuova* L. I. p. 22. Milano 1843.

(3) « E non è appunto per questo, soggiunge il Rosmini stesso, che nella vita del genere umano i Filosofi e la filosofia, propriamente detta, comparvero assai tardi, dovendosene prima raccogliere i materiali; e che lo spirito umano, salendo, dopo molte prove e ricco di molte notizie, a quella sublime riflessione, dall'alto della quale egli scorge in che si fondino le già

importasse servitù al filosofo, questi non potrebbe per modo alcuno disvilupparsene. Sì che come il misero uccellino, il quale s'avvenne nel vischio, per maggiori sforzi che faccia dibattendo le ali, più in esso s'impaccia e s'attacca; siffattamente chi crede fuggire la servitù che il vero gl'impone, più in essa s'incontra, o almeno avidamente la cerca, e le corre dietro a tutt'uomo. Imperò, filosofo vuol dire amatore della sapienza, vale quanto chi ama cogliere il vero, cercarlo per ogni dove, e trovatolo ne anco fa sosta, fino che nel sommo Vero non s'incontri ed in lui si posi (1).

prima conosciute e raccolte verità, giudica di se stesso, del suo proprio cammino, delle leggi che lo guidano ne' suoi passi, e si prescrive un metodo e si rende consapevole della necessità dialettica di quelle cognizioni, di cui fino allora non sapea indicare la ragione necessaria?» *Ibid.* p. 56.

(1) Dalle quali cose il surriferito Autore raccoglie siffattamente. «Quanta e quale dunque chè è la contraddizione di coloro, che, facendo pur encomio della libertà del pensare, temono poi della verità e della vera religione che per avventura non la facciano loro perdere, e considerano meno liberi quelli, che più di verità possedono, e che son quindi più prossimi ad ottenere il fine della filosofia? E quanto questa contraddizione così strana non si aumenta e moltiplica, allorchè s'ascoltano costoro lodare altamente, siccome liberi pensatori, quelli che si presentano al pubblico autori de' più sformati e stravaganti sistemi, accozzamento di delirî e di assurdi, pigliando essi per sicuro segno della libertà del pensiero la novità o il coraggio d'allontanarsi, delirando, dai veri i più consentiti del genere umano, e di sottrarsi a questa luce quasi ad una volgare ed ignobile servitù, nella quale vivono abbietti gli uomini comunali! Così questi appunto, che sono gli schiavi dell'errore, si predicano i pensatori liberi, e le menti, che la verità ha fatto libere dall'errore colla sua luce, e colla sua potenza ha reso signore delle passioni che diffondono tenebre, si dicono schiave! Quì l'ingiustizia mentisce troppo apertamente a se medesima». *Ibid.* p. 65. Novellamente il Gratry ha descritto con eloquenza il bisogno di rannodare la filosofia colla teologia; ed ha profferito queste parole: «Ne voyez-vous pas déjà que la philosophie abstraite, séparée, privée de la théologie, science révélée»

Ma dalle cose dette, appongono gli avversari, segue solo, che il Cristianesimo non è d'impedimento alla filosofia, nè può ad essa tornare contrario; tuttavia non ne viene l'accordo ed il nesso dell'uno coll'altro, quasi potessero stare insieme sotto una denominazione sola. Mandiamo ora per buono siffatto ragionamento, e facciamo prova di dimostrare con ragioni di piano intendimento insieme e di forte presa la possibilità e la realtà di siffatta unione ed avvicinamento.

Dapprima è egli un fatto costante nella storia antica dell'umanità, che la religione, sia falsa, sia vera, andò mai sempre congiunta coll' umana sapienza, per modo che i filosofi non la reputarono estranea alle loro trattazioni. In fatti chi saprebbe separare nella sapienza orientale la filosofia dalla religione? Tutta la filosofia indiana va distinta in due classi, l'una comprende sistemi ortodossi, poichè essi si accordano colla teologia e la metafisica dei Vedi; l'altra contiene sistemi eterodossi, poichè non convengono colla dottrina dei libri sacri (1). Ed egli vuolsi notare inoltre che i sistemi ortodossi non sono che commenti più o meno estesi sulle dottrine dei Vedi; ed i sistemi eterodossi sono sette, le cui opinioni teologiche o metafisiche costituiscono l'essenza della loro religione (2). Della filosofia

privée de science terrestre positive, n'est presque plus tolérée parmi nous? Visiblement stérile, elle n'a plus que bien peu de pontifes et pas un seul fidéle. C'est bien ainsi que s'étaignaient, au V. siècle ou au VI, les derniers restes du paganisme» *Logique*. t. 2. p. 280 Paris 1855.

(1) Cf. *Essais sur la philos. des Hindous.par.* Colebrooke.trad. par.Pauthier. p. 1. Paris 1833.

(2) « Les opinions théologiques ou métaphysiques de ces sectaires, indépendamment de la mythologie et des cérémonies du culte, peuvent être considérées avec justesse, comme une branche de philosophie, quoiqu'elles constituent l'essence de leur religion, et comprennent non-seulement leurs croyances, come celles à la divinité et à une existence future, mais aussi

poi cinese, persiana, caldaica, egiziana e fenicia può dirsi con verità essere non altra che l'espressione filosofica della religione del paese. I loro sapienti erano i magi, come i Druidi dell'antica Gallia la cui sapienza concerneva il culto idolatrico, l'astrologia, la magia, in una parola, la teologia e la filosofia. I brachmani ed i ginnosofisti indiani sono anche oggidì sacerdoti. Si che in generale nell'Oriente la filosofia è tutta sacerdotale, o religiosa.

Quanto poi alla Grecia egli è vero che la filosofia si mostra separata dalla religione nazionale, ovvero anche opposta alla medesima; ma da ciò andrebbe ingannato chi volesse arguire una separazione vera della filosofia dalla religione (1). Il sacerdozio nella Grecia, sia per difetto d'organamento, poichè dicesi non essere stato ereditario, come nell'Oriente, sia per particolari disposizioni degli spiriti; non piglia mica parte nella fondazione, nella direzione, nè anche nell'invigilare sulle grandi scuole. Contro quale fatto costante non si vuole opporre il fatto di Socrate, come quegli che cadde vittima della democrazia offesa da lui e da suoi discepoli aristocratici nella malavventurata guerra del Peloponneso. Tutti nella Grecia, poeti, artisti, filosofi e retori pare congiurassero alla rui-

certaines observances religieuses qui doivent être pratiquées avec le secours des moyens prescrits pour attendre le bonheur éternel ». *Ibid.* p. 207.

(1) « È un aureo luogo quello d'Eusebio dal suo particolare della sapienza degli Egizii innalzato a quella di tutti gli altri Gentili, ove dice: Primam Aegyptiorum Theologiam mere historiam fuisse fabulis interpolatam, quarum quum postea puderet posteros, sensim coeperunt mysticos iis significatus affingere; come fece Maneto o sia Menetone sommo pontefice egizio, che trasportò tutta la storia egiziaca ad una sublime Teologia naturale, come pur sopra si è detto » Vico *Principii di Scienza Nuova*. L. I. p. 114; Lib. II. p. 157. Milano 1844.

na delle credenze popolari. Ma una siffatta lotta era somigliante a quelle che sogliono andare innanzi a grandi mutazióni di cose, quasi preludio di nuova vita. Pitagora, Talete, Platone ed il lungo novero dei filosofi greci non combattono la religione, ma sì il politeismo, la religione del volgo. Alla bugiarda religione essi pensano opporre la vera, ritrovata nelle deduzioni logiche del pensiero umano. Miseri però, che perduto il filo della vera tradizione, brancolando ciechì nelle tenebre, era loro impossibile moralmente la conoscenza della vera religione! Tuttavia dalla filosofia essi cercavano quel contentamento dello spirito, che loro non veniva dalla religione, e però la filosofia era per loro in luogo della religione (1). Per le quali cose anche per i Greci la filosofia non era separata dalla teologia, nè v'ha quistione teologica, a cui essi non rispondessero a lor modo.

In Alessandria poi si avvera anche più manifesta l'unione della religione colla filosofia. L'istitutore del grande Museo, bene avvisando di dover tenere il mezzo tra l'istituzione greca ed egiziana, l'una che rendeva le scuole dei filosofi del tutto indipendenti dal sacerdozio, e l'altra che immedesimava la filosofia col sacerdozio, fece legge, secondo che ci accerta Strabone, dover sempre un sacerdote presedere a quella pubblica istituzione (2). Questo certamente valeva quanto il dare un carattere re-

(1) Di quà i SS. Padri sogliono paragonare spesso i profeti degli Ebrei ai filosofi delle genti. Clemente Alessandrino dice apertamente che come ai Giudei la legge, così ai Greci fu data la filosofia fino alla venuta del Signore.» εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας. *Strom.* L. VI. p. 295. ediz. Sylburg.

(2) Cf. Matter. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*. t. I. p. 95 e segg. Paris 1840.

ligioso al Museo ; e si sa poi che ivi s' insegnava filosofia e religione insieme. La filosófia poi di Plotino, Porfirio , Giamblico, e Proclo*, non vien distinta da una teologia , o certo la comprende.

Nell' era cristiana i SS. Padri, come anche i nostri avversarii consentono , non posero essenziale divario tra la filosofia e la teologia , ma unirono l'una all' altra nei loro trattati. Vero è che il Tommasio , loro però accagiona l' aver trascurato l' insegnamento dell' Apostolo di sceverare la filosofia dalla teologia , e quella tener lontana da loro , come dannevole e piena di pericoli per i credenti (1). Ma ci perdoni per questa volta il chiaro Alemanno , se nell' interpretazione del vero intendimento dell' Apostolo , seguiamo piuttosto i Padri , che lui. Imperò questi tutti insieme ci dicono , che S. Paolo non disputava mica contro l' unione della filosofia colla teologia , ma si contro la falsa filosofia , come quella che sosteneva le perniciose credenze del paganesimo (2). Per il che i SS. Padri non ebbero a negligenza il consiglio dell'Apostolo,ove essi filosofando difesero, ed esposero la ragionevolezza della dottrina cristiana. Questo legame ed armonizzamento della filosofia colla teologia è tanto certo nei Padri , che la scuola cristiana di Alessandria, fondata da S. Marco, ovvero da uno dei successori di lui (3) , tuttochè si propo-

(1) Luogo. cit. C. I. § 51, 52.

(2) Cf. Clemente Aless. *Stom.* L. I. p. 127 ; L. VI. p. 274. S. Ireneo *Adv. Haereses* L. II. c. 26. S. Agostino risolutamente afferma così : «Divinae Scripturae quas vehementer amplecteris, non omnino philosophos, sed philosophos hujus mundi evitandos atque irridendos esse praecipiunt... Nam quisquis omnem philosophiam fugiendam putat , nihil nos vult aliud, quam non amare sapientiam». *De Ord.* L. I. c. XI.

(3) S. Girolamo dice essere stata fondata da S. Marco *Catal.* c. 36. In-

nessé d' insegnare esclusivamente scienze religiose, fu non di meno, vera accademia di filosofia cristiana, e produsse in Panteno, Clemente ed Origene i più grandi filosofi del suo tempo. Inoltre i Padri spesso usarono come sinonimi filosofia e religione cristiana (1). E finalmente tutto raccoglie quel detto di S. Agostino, non altra cosa essere la filosofia ed altra cosa la religione (2).

In ordine finalmente alla scolastica, non vi ha mestieri di prove alcune; perocchè è dessa che dagli avversarii viene incolpata di aver turbata la pace della Chiesa, d' aver rotti i cancelli che tengon divisa la filosofia dalla teologia, infine d' aver cagionato gravi danni al Cristianismo (3). Cosichè è fuori dubbio che anche i Dottori dell' età di mezzo trattarono insieme filosofia e teologia.

torno a questa quistione Cf. Guerike *De Schola quae Alexandriae floruit catechetica*. P. I. p. 13-14. Halis. sax. 1824.

(1) I luoghi sono stati raccolti da Dietelmair. *De Rel. Christ. philosophiae nomine a veteribus compellata*. Altd. 1740.

(2) « Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam idest sapientiae studium et aliam religionem». *De vera Rel*. c. 8. Questa sentenza non vuole essere intesa letteralmente ed abusivamente alla maniera di Scoto Erigena e dei moderni razionalisti come il Taillandier. Cf. *Revue des Deux Mondes*. Agosto 1853.

(3) Cf. Tomm. c. II. § 38, 63, 64 « Illud tacere non possumus, *Philosopiam christianam*, quae philosophiam ad Theologiam applicat, semper *damnosam* fuisse Christianismo (est enim schismatum et sectarum prope omnium prima scaturigo); nullum fere ejus et ne minimum quidem esse usum; neque ad haereticos refutandos necessariam esse, sed plane inutilem, consensu Seckendorffii, qui eam comparat cum vento, qui dicitur caecias.» « Illa vero Philosophia, quae ex hypothesibus theologicis deducit conclusiones philosophicas, non quidem damnum affert Ecclesiae, nullam tamen eidem etiam infert utilitatem, et turbat insuper circulos et fines Philosophiae et Theologiae».

Dalle quali cose, non ponendo in quistione ora il diritto ed il come sia ciò avvenuto nelle diverse epoche, raccogliamo che l'unione della filosofia colla religione è tanto possibile, quanto reale. Il quale argomento di fatto è perentorio ed invincibile, ove prima non si volesse negare a tutta la sapienza orientale, greca, alessandrina, patristica e scolastica il nome di filosofia. Nel che giova allegare l'esempio del Cousin. Ognuno sa, che questi bevendo alle fonti avvelenate dei riformatori, e dei moderni razionalisti di Germania è il difensore più accanito della libertà filosofica nel significato esagerato della parola libertà. D'altra parte è assai noto il suo merito nella storia della scienza filosofica, e niuno v'ha che ignori i suoi molteplici lavori nella filosofia orientale, greca, alessandrina, scolastica e moderna. Ora nello studio della storia egli vide questa lega ed armonia tra la filosofia e la religione nell'Oriente ed in Grecia (1), cosichè venendo alla scolastica, nella quale domina l'elemento rivelato, egli, malgrado la tendenza dell'animo suo al razionalismo, solo per questa veduta storica irrefragabile conviene a riguardarla come filosofia. Per tal modo a leggere i luoghi diversi in cui egli parla della scolastica, ti sembra chiaro ch'egli pende, tirato da una parte dall'argomento storico, e dall'altra dalla libertà del filosofare, nel vederla in pericolo, anzi perduta nella subordinazione alla religione; tanto, che non osa del tutto contrastarle il nome di filoso-

(1) E si aggiunga ch'egli porta ferma credenza esser nata dai misteri la greca filosofia. Cf. *Cours. de l'histoir*. II. Ser. t. I. p. 33, e segg. Paris, 1847. Questa sentenza è stata ancora difesa sopra documenti antichi da Giorgio Kazachi Tipaldi. Cf. Δοκίμιον φιλοσοφ. περὶ τῆς προόδου καὶ τῆς πτώσεως τῆς παλαιᾶς Ἑλλάδος. *Saggio filosofico del progresso e decadenza dell'antica Grecia* » Ἀθήναις 1838 p. 221 e segg.

fia , ma dice che volendo parlare generalmente e col massimo rigore essa appena può dirsi filosofia (1) : e solo occorre una volta , quando gli era uscito di mente quell' argomento storico, che più ardito pronunzia: « a parlar con rigore , la scolastica non appartiene punto alla filosofia propriamente detta » (2). Di che rimane fermo che la possibilità e la realtà di una filosofia cristiana ci è data dalla storia medesima della filosofia.

Ma passiamo ora a dimostrare la verità medesima speculativamente , nel che procediamo in tal forma. A convincere la possibilità pura della filosofia cristiana , è pur bastevole l' argomento generale , che la filosofia essendo la scienza del vero, ed il Cristianesimo un vero rivelato , non può l' una ripugnare all' altro , come il vero non contrasta al vero (3). Tuttavia noi volendo convincere la realtà d' una siffatta filosofia , è mestieri mostrare nel Cristianesimo un fondamento reale della convenienza del medesimo colla filosofia. Il Cristianesimo di sua natura è la religione vera , che Iddio ha rivelato all' uomo. Ora ogni reli-

(1) *Ibid.* p. 38.

(2) *Ibid.* t. 2. p. 66.

(3) « Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita , cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est , est divinae sapientiae contrarium : non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur , non possunt naturali cognitioni esse contraria ». S. Thom. *C. Gent.*. L. I. C. VII. Come la rivelazione viene da Dio , così eziandio il lume naturale ; il che mi ricorda quei belli versi della *Divina Commedia*:

Lume non è, se non vien dal sereno
Che non si turba mai, anzi è tenèbra,
Od ombra della carne, o suo veleno.

Paradiso. C. XIX.

gione contiene e deve contenere non solo un lato pratico, ma un lato altresì speculativo. Veramente, poichè religione importa un legame tra Dio e l'uomo, questo vuole comprendere tutto l'uomo, e però come la volontà e l'azione, così anche l'intelletto ed il pensiero. E quindi segue che il Cristianesimo abbraccia essenzialmente una dottrina rivelata da Dio, la quale è da stimare come regola e norma non pure della volontà e dall'agire, ma eziandio del pensiero umano (1). Per filosofia poi non altro intendesi che la scienza del pensiere umano, quanto al lato oggettivo e soggettivo. Sì che quanto all'obbietto almeno l'investigazione indefinita dell'uomo s'incontra nel vero rivelato, donde v'ha chiara una certa convenienza in parte

(1) Questo vero non è riconosciuto da' razionalisti in generale, e dalla maggior parte dei protestanti, i quali si formano della religione un concetto monco ed esclusivo, così Schleiemacher ne vede la natura tutta fisica, Hegel la vuole logica, de Wette estetica, Kant ed i kantiani morale. Tuttavia il luterano teologo Liebner pare abbia in certo modo riconosciuto questo vero là dove scrive in tal forma. «Jam vero quum fieri non possit, quin et haec Dei sui ipsius communicatio et revelatio, utpote ab absoluta persona proficiscens mentis et vitae sit plena (theoret. et pract.) et idem in homine, fidei ope illud beneficium accipiente, efficiatur; quumque porro fides divinae humanaeque naturae unitas sit ea, ex qua tamquam ex principio et fonte suo universa hominum religio manat et certa quadam via et ordine conformatur atque excolitur: necessario sequitur, fide non minus cognitioni et intelligentiae quam vitae et actioni hominis certum aliquod munus patrandum imponi» *Introductio in Dogm. Christianam.* p. 28-29. Lipsiae 1854. Di quà l'autore vorrebbe conchiudere: «Fides ut ad voluntatem et vitae usum (practice) est mortua, si caret operibus, ita ad intelligentiam et rationem (theoretice) est mortua, si destituta est scientia» *Ib.* In ciò poi discordiamo affatto da lui. Imperò la fede è propriamente quella con cui la mente accoglie la rivelazione; una certa scienza della fede, tutto che sempre sia utile, ed eziandio dovuta al Dottor cristiano, non è però necessaria ad ogni fedele.

della filosofia colla dottrina del Cristianesimo; e però la realtà in genere di una filosofia cristiana.

Ma qui potrebbe cader dubbio in taluno, non forse tutta la dottrina rivelata del Cristianesimo sia di tal fatta che trascenda del tutto i limiti del pensiero umano. Ora a disnodare siffatto dubbio, giova ridurre a mente che l'obbietto proprio del pensiero umano è l'intelligibile, e non già il sovrintelligibile, perciocchè la vita del pensiere è posta essenzialmente nell'intelligenza. E però quando la rivelazione divisasse all'uomo meri sovrintelligibili, non vi sarebbe proprio e compiuto legame tra la mente dell'uomo e Dio; come quella che non intenderebbe appieno la parola rivelata. Per tanto vogliamo persuadere il vero stesso con altra ragione più chiara e forte. Quale sia la parte dottrinale del Cristianesimo, essa deve di necessità comprendere una regola di vita, una legge. Ora l'idea di legge suppone quella di dritto e di dovere, presuppone il concetto di un legislatore, cioè di Dio; dice inoltre la nozione di moralità, di libertà, di sanzione, di pena, di espiazione ed altre simili. Le quali idee mentre entrano necessariamente in una religione rivelata, sono parimente di per sè intelligibili. Lascio stare che il concetto stesso di rivelazione è un intelligibile; e Dio che rivela, non può far senza di mostrare sè stesso come rivelatore all'uomo. D'altra parte la filosofia non può trasandare siffatte idee; e però riscontra nella rivelazione il proprio obbietto. Per la quale cosa rimane fermo una convenienza in parte della filosofia col cristianesimo, il che vale quanto la possibilità e la realtà in generale d'una filosofia cristiana.

Posta ora in sodo l'idea in generale di una filosofia cristiana, fa d'uopo divisarne la natura in particolare. Molte diverse vie hanno tentato i moderni per di-

mostrare l'accordo e la convenienza in particolare della religione cristiana colla filosofia. Altri, come il De Wette, facendo uso di una interpretazione simbolica ed estetica delle dottrine positive del Cristianesimo, si è ingegnato mettere innanzi l'accordo delle medesime colle idee filosofiche. Schleiermacher, Twesten, Nitzschal ed altri mediante una spiegazione filosofica delle dottrine rivelate si sono consigliati di ridurle come ad un sistema filosofico. Il Daub poi, il Marheinecke, Baader, e parecchi altri tenendo l'opposta via, dalla filosofia deducono i dogmi della religione positiva (1). La filosofia del Cristianesimo dello Staudenmaier, fatta ad imitazione della filosofia sacra del Valesio, si potrebbe in certo modo rapportare alla seconda classe da noi detta. A questi però vuolsi aggiungere Hegel e quelli della sua scuola, i quali denominano filosofia della religione lo studio dell'idea di Dio, svolta storicamente nelle diverse forme religiose. Onde Erdmann dice, che allorquando la teologia speculativa non si riduce nel cerchio limitato della religione cristiana, ma studia altresì i gradi dello svolgimento necessario dell'idea di Dio ancora nelle altre religioni, si ha allora la filosofia della religione (2).

Ora vediamo per poco se a qualcuna di queste diverse vie, da noi accennate, può convenire il nome di filosofia cristiana. Nel che vuolsi dapprima notare essere due cose

(1) Cf. Wegscheider *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* Proleg. c. II, § 18. 11. e. p. 91. Lipsiae 1844.

(2) Wo die speculative theologie sich nicht auf der Kreis der christlichen Religione beschränkt, sondern Stufen der nothwendigen Entwickelung des Gottesbegriffs auch in den andern Religionen nachweiset, da ist sie Religions-philosophie ». *Vorles. ub. Glaub. u. Wissen.* Berl. 1837. p. 264.

ben diverse la filosofia cristiana e la filosofia del Cristianesimo. Questa importa chiaramente lo studio dei diversi dogmi positivi della nostra religione, comc sono da Dio rivelati; quella poi non ricerca un siffatto studio, ma accenna solo una convenienza fra la speculazione filosofica ed il Cristianesimo. È poi cosa manifesta che altra cosa è vedere il Cristianesimo nella sua natura in genere, come rivelazione soprannaturale di Dio, ed altra cosa i singoli dogmi rivelati investigare. Ciò posto, non è difficile dedurre che la ricerca dei dogmi particolari del Cristianesimo è propria della teologia, scienza che pone a principio e fondamento delle sue argomentazioni la fede (1). Inoltre,

(1) E da questa credenza ci conviene
Sillogizzar senza aver altra vista;
E però intenza d'argomento tiene.

DANTE, *Paradiso*, c. *XXIV*.

Il P. Romano della C. di G. in un discorso recitato all' Accademia di Religion Cattolica in Roma propone come idea della filosofia cristiana, il filosofare sulle credenze e sui dogmi del Cristianesimo, sia per meglio intendere la forza del vero in essi contenuto ed estendere così in certa guisa il dominio del dogma subordinandovi la scienza e la intelligenza umana, sia per persuaderne altrui la verità. Egli pare, che non voglia riconoscere altra filosofia vera dopo la pubblicazione del Vangelo che questa; ponendo per principio che la filosofia o è col Cristianesimo, ed è tra' mezzi naturali il più efficace in servigio del medesimo, ovvero non è con esso, e gli farà la guerra. E conchiude che « quella scienza che voglia fabbricare sopra qualunque altro fondamento da quello che è stato posto da Cristo, va a crollar tosto o tardi, come prima avrà il coraggio di confessare apertamente tutti gli errori contenuti in germe ne'falsi principii che piantava ». Ma il dotto Autore, non tarda ad accorgersi che questa filosofia da lui descritta è appunto la teologia. « La teologia come scienza, egli dice, è vera filosofia quando si aggira so-

poichè il mezzo con cui apprendiamo la rivelazione, è la fede fondata sull'autorità di Dio che rivela, egli è chiaro che tale studio non può convenire alla filosofia. Imperò se difendiamo contro gli antiscolastici del passato secolo, e contro i moderni razionalisti la realtà di una filosofia cristiana, non di meno teniamo ferma la distinzione dei due fonti di conoscenza, la ragione, e la rivelazione; l'uno, sopra cui si fonda la filosofia; l'altro ch'è l'obbietto proprio della teologia. Per il che come contro i mistici ed i misologi, ch'hanno in odio la ragione, ne difendiamo la forza che da sè intende e scovre il vero; così contro i razionalisti propugniamo essere la rivelazione soprannaturale fonte di verità intelligibili e sovrintelligibili; la quale avvegnachè libera in Dio ed effetto della sua infinita liberalità verso l'uomo, è non di meno a questo necessaria e bisognevole per la sua presente condizione. Questi principii, che ora abbiamo solo accennati, poichè largamente, per quanto n'è dato dai limiti del nostro proponimento, saranno svolti altrove, bastano, perchè ognuno comprenda niuna delle succennate vie tenute dai filosofi per dimostrare

pra credenze che cadono sotto il dominio della ragione, che son dogmi insieme e postulati o teoremi, come Dio, la creazione, la legge naturale, l'immortalità. E quando entra a discorrere sopra i misteri, ella è la filosofia del mistero, del sovrannaturale; e si tien pronta, giusta la frase del Principe degli Apostoli, a render conto di quella fede e di quella speranza che noi portiamo entro di noi ». Cf. *La Scienza e la Fede* t. XI. p. 131. Napoli 1846. Conviene però ammettere che oltre questa filosofia del dogma, ovvero del Cristianesimo, ed innanzi alla medesima v'abbia un'altra filosofia, la quale guidata dalla sola ragione, tuttochè colta ed addottrinata in seno al Vangelo, introduce al Cristianesimo, ne riconosce la divinità e la necessità; e questa è la filosofia cristiana distinta e non separata dalla teologia.

l' accordo della filosofia col Cristianesimo, potere menare alla vera idea della filosofia cristiana. Esse tutte presuppongono lo studio particolare dei dogmi rivelati, proprio della teologia, e che non può convenire ad una scienza speculativa pura, quale è la filosofia (1). Giova ora esa-

(1) Nè più saggio consiglio segue sia quello del Pradié, di unire al metodo psicologico ed empirico di Cartesio e Bacone la tradizione e la rivelazione affine di perfezionare ed accrescere il terreno della filosofia, come l'autore dice; al suo lume naturale aggiungendo quello della verità rivelata. Cf. *Principes de la Philosophie chrétienne* p. IV-XXI. Paris, 1854. Questa mescolanza della filosofia colla filosofia del Cristianesimo, com' egli l'intende, non può essere denominata filosofia cristiana, la quale quantunque fecondata dalle credenze religiose, deve tuttavia procedere per principii razionali, e non che intromettersi di cercare o di voler sapere i misteri, non conviene in generale che discerna e giudichi la natura ed il contenuto della rivelazione; siccome quella che col solo lume naturale mal potrebbe uscirne a bene e sicura d' ogni fallo. Questa specie poi di filosofia del Cristianesimo, cui a moderni piace mettere innanzi, io non riprovo; anzi vorrei che tutta la parte oggettiva della filosofia pigliasse questa forma; ma dico che essa vuole seguire fedelmente la rivelazione e l' insegnamento della Chiesa; chè d'altra maniera, facilmente si scorre in errori ed alla purezza della fede recasi danno e sconcio. Onde avviene spesso ciò che il poeta sì bellamente descrive:

Non fate come agnel che lascia il latte
Della sua madre, e semplice e lascivo
Seco medesmo a suo piacer combatte.

DANTE, *Paradiso*, c. V.

Questo difetto medesimo macchia i bei lavori di Gratry sulla *Conoscenza di Dio* e sulla *Logica*. Egli per vero pone il concetto di filosofia cristiana nelle parole di S. Paolo. « Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum » I. Corint. 2. Egli ancora

minare una seconda opinione, la quale sulle prime sembra assai vicina al vero. Questi, come Oischinger (1), ponendo per carattere della verità l'unità, l'armonia, fanno cristiano quel sistema di filosofia che è conforme al vero; pertanto che un siffatto sistema non può non riuscire d'accordo, siccome colle naturali convinzioni, così colle verità religiose e cristiane. Un sistema vero, appunto perchè è seco stesso in armonia, deve accordarsi coll'esperienza e col Cristianesimo. Questo principio, vedremo essere anche del Gunther, il quale riguarda la filosofia dualistica come filosofia cristiana, e per opposito la

vuole che la fede nel Redentore venga in ajuto della filosofia naturale, e per tal modo la rendi vera ed utile. Cf. *Logique* t. 2. p. 255 e segg. Ora abbiamo noi dimostrato che la fede in Gesù Cristo non può entrare in filosofia, ed è il proprio obietto della Teologia. Tuttavia è da confessare, che il Gratry tra moderni, si è approssimato sovra ogni altro alla vera idea della filosofia cristiana. Imperò egli ha riconosciuto che il fine ultimo dell' uomo è veramente la visione di Dio, cui non può la filosofia condurci senza un lume superiore, senza la fede. Ha dimostrato parimente che la filosofia non deve avere altro scopo che di menare l'uomo al suo fine soprannaturale, e però farlo avvisato del bisogno della rivelazione. Ha cennato ancora che sono ugualmente in errore e chi vorrebbe separare e chi per contrario confondere nella speculazione la filosofia colla Religione. Con eloquenza poi e con calore ha fatto palese tutta l'importanza ed influenza della vita pratica e morale sopra la vita speculativa. Infine è giunto a pronunziare queste parole, che sanamente intese rendono tutto il concetto che noi proporremo intorno alla filosofia cristiana: « Le point de départ de la philosophie chrétienne consiste précisement à montrer les limites de notre raison naturelle, mais à enseigner en même temps qu'au delà de ces limites, il existe un ordre de vérités que Dieu peut révéler et qu'il a révélées. Elle enseigne qu'il y a deux lumières, une lumière naturelle et une lumière surnaturelle. » *Ibid.* p. 235.

(1) *Grundriss zum systeme der christl. philosophie.* P. 6-7. Straubing. 1852.

filosofia monistica come filosofia anti-cristiana. Il pensamento di questi filosofi cattolici è in parte vero e sodo, imperò se il vero si armonizza col vero, una filosofia vera si accorderà certamente col Cristianesimo. Tuttavia noi domandiamo a costoro; questo accordo col Cristianesimo l'arguite voi a priori, ovvero lo verificate in effetti comparando i risultamènti delle speculazioni pure colle verità positive della religione? Questa quistione non hanno fatto a loro stessi, avvegnachè è di massima importanza per sciogliere il problema della filosofia cristiana. In vero, ove essi ci dicano che quell'armonia è supposta a priori come certa, senza che siano obbligati di cercarla col fatto, allora la filosofia è tutta separata dal Cristianesimo, come quello che per nulla entra nel campo filosofico. Ma anche in tal caso, loro cercheremmo con quale diritto essi ci parlino di Cristianesimo, quando di questo non vuolsi intramettere la filosofia. Sì che è chiaro come in questo presupposto la filosofia cristiana non sussiste punto. Che se essi rispondono in opposito, che col fatto riscontrono i risultati delle loro speculazioni colle verità cristiane, noi da capo domanderemmo: come sapete voi esservi la religione cristiana, e questa essere l'unica vera religione? Come potete voi togliere a criterio della verità delle speculazioni filosofiche l'armonia delle medesime colle verità cristiane; quando ignorate, se il Cristianesimo esista? Onde ognun vede che una siffatta idea della filosofia cristiana manca di fondamento e non ha sostanza alcuna di verità.

Ella è però, presso che comune opinione dei filosofi cattolici, che l'accordo delle speculazioni filosofiche colle verità rivelate, costituisca il carattere della filosofia cristiana. Questa persuasione è siffattamente estesa, e radi-

cata negli animi ; che ci fa segno essere una convinzione naturale degli spiriti cristianamente educati. Noi che alquanto studio ponemmo nell' indagarla da per tutto , siamo assai lungi da rigettarla come falsa , quale effetto di pregiudizio nell' animo. Il filosofo , il quale cerca avidamente il vero , deve meditare accuratamente le communi opinioni , cercarne le segrete ragioni , investigarne i motivi ; e solo dopo lungo esame può giudicare delle medesime. Questa è la via, donde spuntò nella mente umana la filosofia , questa tennero i veri filosofi; e questa sempre porgerà al pensatore il filo che mena allo scoprimento del vero. Che se taluni pensano esser filosofia quella sola , che dispreggiando ogni ricevuta idea nell' animo , ed ogni comune opinione , studia il vero in sè , come essi dicono , ovvero la coscienza cartesiana ; essi vanno altamente ingannati, e fanno giustizia alla moltitudine la quale di loro si ride, come di gente strana per vuoto e stravolto cervello.

Ma tornando alla nostra materia sosteniamo essere fuori d' ogni dubbio la verità di quel comune pensamento. Tuttavia vuolsi ricercarne filosoficamente la ragionevolezza e il fondamento logico. Nel che, affine di non andare errati, conviene prima porre in chiaro il fatto stesso , di cui si addomanda la ragione. Chi bene osserva la natura di questo fatto, trova senza dubitazione un doppio elemento in esso. Primamente il filosofo cristiano ha mai sempre innanzi alla mente le verità rivelate, colle quali paragona i risultamenti delle proprie ed altrui speculazioni. Ed inoltre, ove scorge una opposizione tra le medesime , egli arguisce a priori dovervi essere errore nelle filosofiche deduzioni, e quindi si rifà nuovamente sul processo logico , ne ripensa i dati razionali , sicuro di ritrovarvi lo sbaglio. Due cose adun-

que il filosofo cristiano suppone in questo fatto; l'una che v' abbia oltre la ragione un' altro fonte di verità, cioè la rivelazione; l' altra che l' autorità della rivelazione sia superiore all' autorità della ragione. Queste due credenze nello spirito del filosofo cattolico sono tanto certe, quanto la sua propria esistenza; ed ogni qualsiasi dubbio in contrario non è pur bastevole ad impedirne l'adesione della mente. Ora come egli filosofando non rimane d' essere credente, similmente credendo deve filosofare. Imperò niuna prevenzione, niuna credenza conviene che il filosofo segua in filosofia, quando, non n' abbia innanzi cercata e ritrovata la ragione. In una parola, tutto, il filosofo deve rimenare ai primi principii, e dai medesimi discendendo render di tutto ragione a sè stesso. Per lo che dovendo egli dimostrare il fondamento razionale di una siffatta fede nella rivelazione, la quale egli tiene filosofando, chi non vede essere primo suo dovere ricercare per lo meglio la natura della rivelazione, la possibilità della medesima, la necessità e la maggioranza ontologica della stessa sopra la ragione? Ecco dunque come il filosofo cristiano in principio delle sue filosofiche investigazioni sente la necessità di esaminare filosoficamente la sua fede, senza il quale esame non può logicamente fare uso della rivelazione come di pietra di paragone per discernere la verità o la falsità del suo processo razionale.

Or questi due elementi costituiscono la natura della filosofia cristiana, voglio dire il riconoscere un criterio di verità distinto dalla ragione, ch'è la rivelazione, e la maggioranza della medesima sopra la ragione stessa. Questi due elementi furono nella filosofia intramesei dal Cristianesimo, e questi dividono la filosofia cristiana dall' antica filosofia. E quindi logicamente seguita che la negazio-

ne di tali principii in filosofia, vale quanto il fare una filosofia anti-cristiana, ovvero pretendere che la filosofia retroceda di diciannove secoli. D' altra parte la verità della nostra sentenza è comprovata storicamente da quella filosofia che dopo la diffusione del Cristianesimo si svolse infino a noi. Impero chi per poco considera la filosofia patristica, scolastica e moderna, massime appo i cattolici, vede chiaramente dominanti questi due elementi nelle loro speculazioni, anche quando l' autore apparentemente astrae dalle credenze cristiane. Infine, poichè l'esistenza della rivelazione e la maggioranza della medesima sopra l'umana ragione, sono due dogmi fondamentali del Cristianesimo, e che ne comprendono la sua natura in generale; ne segue chiaramente, che la riconosenza dei medesimi in filosofia costituisce il carattere di una filosofia cristiana: e per contrario chi nega l'uno dei due elementi ne distrugge radicalmente la nozione.

Restano ora due cose a vedere, se, cioè abbiano un fondamento razionale questi due principî; e come il filosofo giunga a stabilirli. La prima quistione risponde propriamente ad un dubbio, che potrebbe alcuno farci dicendo, che noi moviamo ragionando dalle credenze cristiane, e le supponiamo per vere; e però tutti quelli che non le ammettono come tali, non consentiranno con noi quanto alla legittimità della filosofia cristiana. Alla quale obiezione, quantunque potessimo opporre, ch' essa abbastanza ci concede, perocchè sono già assai distese le credenze cristiane, e tutte le civili nazioni della terra adorano la croce di Gesù Cristo, tuttavia, stando sul terreno filosofico, ci piace provare speculativamente la ragionevolezza della nostra idea intorno alla filosofia cristiana.

Nel che giova dapprima notare, che ove ci riesce di-

mostrare filosoficamente la possibilità e la necessità della rivelazione, come fonte di conoscenza, diversa e maggiore in dignità e certezza dell'umana ragione; ne segue logicamente essere questi due principî conformi alla ragione, ossia, avere un fondamento razionale. E però la prima quistione da noi proposta rimane sciolta colla soluzione della seconda. Tuttavia, poichè sù questa quistione poggia tutta la verità dell' idea da noi posta intorno alla filosofia cristiana, porta bene il pregio allegarne forti e bastanti prove.

Si conviene generalmente, e si deve convenire da ogni uomo di sano intendimento, che altra cosa è parlare delle forze della ragione umana in astratto, altra cosa poi della ragione stessa in concreto, ossia nella realtà. La quale distinzione è realissima e fondata nella natura della ragione stessa, come quella che non sussiste da se sola, ma si appartiene come facoltà dell'anima al composto umano. Or, sopra questo principio i teologi e gli apologisti cattolici, seguendo l' esempio dell'Angelico Dottore, hanno fermata la necessità morale della divina rivelazione, quanto a quelle verità medesime, che non eccedono i limiti della potenza razionale umana. Sì che appo tutti i Teologi, e conforme alla sentenza di S. Tommaso, la potenza; così detta, assoluta della ragione trovasi in contrapposto col potere concreto e reale della medesima, siccome quella che in astratto può scovrire ogni vero naturale, ma nel fatto, avendo ragione di tutte le individuali affezioni, non è valevole che allo scoprimento di ben poche verità. Questa impotenza reale poi ed effettiva della ragione è confermata fino all' evidenza della storia dell'umana speculazione, massime nel mondo pagano, in cui i filosofi, quantunque ajutati dalla tradizione, risalente alla primitiva rivelazione,

tuttavia ruppero in innumerevoli errori ed assurdi, da far ridere oggi anche il più idiota cristiano. Questo tema è stato assai bene svolto e ragionato da molti, e segnatamente dal Leland (1), sì che l'allungarci sopra il medesimo, non torna ora mai a comune utilità. Il perchè proseguendo il nostro discorso intorno alla limitazione nativa della ragione quanto ai veri naturali medesimi, propria dell'uomo non ideale, ma reale (2), diciamo essere essa chiaramente espressa da S. Tommaso nelle prove da lui arrecate in favore della necessità della rivelazione, eziandio quanto ai veri intelligibili (3).

Posta in chiaro una siffatta opposizione tra la ragione astratta e la ragione concreta, o meglio tra l'uomo ideale e l'uomo reale; proponiamo la quistione: donde deve egli muovere il filosofo per costruire un sistema compiuto di verità, quale è la filosofia? Questo problema sebbene a taluno sembri strano, tuttavia non dubitiamo, che ove si fosse presentato ai filosofi, la filosofia, di pagana ch'è anche oggi di in buona parte, sarebbe addivenuta cristiana. Imperò occorre della rivelazione presso i filosofi, siccome avviene di colui che navigando al presente sicuro per lontani mari e correndo prontamente l'un polo e l'altro, fa ragione d'essere altro uomo che i suoi padri, non pensando dovere loro, che gli procurarono una bussola, un barometro, ed altri mezzi esatti, tutta la prestezza e la sicurezza dei suoi viaggi. Ovvero per dirlo

(1) *La Rivelation prouvée par le paganisme Démonstrations évangéliques* par Migne, t. VII.

(2) Cf. *Théses soutenues au Collége Romain sur la Question du Traditionalisme*. X, XI, XII. *Du Traditonalisme*. Paris 1855.

(3) C. *Gent*. L. I. c. 4; *Sum. theol*. p. 1. Q. 1, art. 1; II. II. q. II. art. 4.

col Locke: « Colui che va presentemente per lunghe vie, fa plauso alla propria robustezza, la cui mercè in così breve spazio di tempo ha corso sì lungo cammino: egli attribuisce la cagione tutta della sua celerità alle forze del temperamento suo; non ponendo mica in calcolo, quanto tenuto egli sia alla fatica di coloro, che tagliato hanno i boschi, asciugate le paludi, fabbricati i ponti, e rese praticabili le strade; senza ch'egli sopravvinto dalla stanchezza non avrebbe fatto che pochissimo viaggio. V' hanno molte cose, egli soggiunge, la cui credenza abbiamo bevuto col latte fin dalla culla, per modo che essendocene divenute familiari le idee, e direi quasi naturali sotto l'azione del Vangelo, noi le rimiriamo come verità incontrastabili, facili ad iscoprirsi, ed a provarsi coll' ultima evidenza; senza por mente, che noi ne avremmo per avventura dubitato, o le avremmo ignorate per lungo tempo, ove la Rivelazione non ce le avesse manifestate » (1). Alla quale, non saprei se più profonda mi debba dire, o più vera avvertenza del Locke, vuolsi aggiungere, che anche nelle moderne civili nazioni fatte cristiane non è troppo raro il caso, che altri giunga alla solenne impudenza di negare in virtù di falsi giuochi dialettici verità le più chiare ed importanti. Chi non sà che la filosofia dominante in Germania è quella che nega la personalità a Dio (2); nega all'uomo la libertà (3),

(1) *Le Christianisme raisonnable* c. 14.

(2) È questa la conseguenza necessaria d' ogni panteismo.

(3) Valga per testimonio questo luogo dello Schelling, il quale dice che necessità e libertà sono la stessa cosa, risguardata sotto diversi rispetti, mentre la libertà in se è formalmente necessità. « Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet, als das eine oder andere erscheint; an sich Freiheit, formell Noth-

identifica il male con Dio (1), la storia del mondo colla storia di Dio stesso (2), e finisce col dichiarare per un nulla questo Dio immedesimato coll'universo (3)? Quanto alla Francia, tacendo del panteismo del Cousin, ora mai a tutti noto sino nelle sue logiche deduzioni, basta ricordare il solo Reynaud, il quale non ha guari, ha profferito si solenni errori, ha fatto tanto chiara ed aperta guerra alle più sante credenze cristiane, che non mi dà in verità il cuore annoverarli tutti. Il mondo per lui « è la conseguenza immediata dell'esistenza del Creatore » (4), e la creazione del medesimo è piuttosto un'atto metafisico della Divinità « che un avvenimento storico » (5); « ed essa è stata meglio spiegata dalla teologia dell'India che del medio evo, quando quella ha posto, senza intermedio, lo svolgimento delle potenze cosmiche in seguito dello svol-

wendigkeit ist.» *Abhandlung über die menschliche Freiheit*. p.466. *Philos. Schrif.* T. I. Landshut, 1809. Novellamente lo Czolbe dichiara tanto assurda la libertà di poter volere ad un tempo diverse cose, cioè il poter volere altra cosa da quello che di presente si vuole, quanto impossibile è che una determinata figura possa insieme essere triangolare e quadrata, ovvero rossa e verde. *Neue Darstellung des sensualismus*. p. 90. Leipzig 1855.

(1) L'Hegel ha pronunziato manifestamente questo paradosso, mentre parlando di Dio afferma che il male non è mica estraneo a Lui» dass an sich diess böse Dasein nicht ein ihm Fremdes ist. « *Phänomenalogie des Geistes* p. 564, Berlin 1841.

(2) Anche ciò sostiene manifestamente Hegel, poichè chiama la storia del mondo « die Geschichte Gottes selbst,» *Relig. Philos.* 2. t. p. 255 Berlin 1840.

(3) Cf. Di Hegel stesso *Objective Logik*. I. Part. p. 77, 62, e segg. Berlin 1840.

(4) *Philosophie religieuse, Terre et Ciel*, p. 236. Paris 1854.

(5) *Ibid.* p. 235.

gimento delle potenze divine secretamente contenute nell' Eterno addormentato. » (1) Conseguentemente a questa veduta emanatistica intorno all' origine dell' universo, egli afferma l' esistenza di infiniti mondi (2), ed il passaggio incessante delle anime di vita in vita, di mondo in mondo, fino che dopo lunghe prove meritino tenere la sommità dell' Universo, il Cielo (3). Inoltre insegna, che come l' universo è l' opera di Dio, il corpo è l'opera dell' uomo; e come Iddio preesiste alla sua creatura e la produce per una misteriosa espansione della sua essenza, similmente noi preesistiamo al nostro organismo, e lo determiniamo mediante una potenza misteriosa della nostra anima. (4) Infine non vogliam tacere, che egli considera come un mito, un simbolo la creazione del primo uomo, la sua dimora nell' eden, la sua colpa, la sua caduta, e la Redenzione (5). Nega l' esistenza dei puri spiriti, l'esistenza dell' inferno, poichè pone esser necessario un limite alle pene, e finisce il suo libro col dichiarare che l'antica trilogia Terra, Cielo e Inferno si trova finalmente ridotta alla dualità druidica, Terra e Cielo (6).

Dal quale fatto vuolsi certamente arguire non l' impotenza ed inettezza assoluta della ragione, come fanno gli scettici mistici, ma sì bene che la ragione, come si trova nell' uomo che vive la vita spirituale e corporea, e risente

(1) *Ibid.* p. 236.

(2) *Ibid.* p. 247 e segg.

(3) *Ibid.* p. 200-207.

(4) *Ibid.* p. 292.

(5) *Ibid.* « Cessez donc plutôt de nous reciter, à la lettre, les allégories d'un autre temps. Osez penser ». p. 208. Cf. p. 209-223.

(6) Cf. *Introd.* p. 13-14, 329, 397 e segg.

tutta la forza delle tendenze animali e sensitive, è in effetti di per sè assai debole all'apprensione dei veri, massime concernenti il mondo spirituale e morale, ove dalla rivelazione non viene rischiarata e rafforzata. Il che per avventura un pò più aspramente espresse l'Angelico, affermando « che avvolto rimarrebbe l'uman genere entro foltissime tenebre d'ignoranza, se ad iscovrire le divine cose altra scorta non avesse che la ragione » (1).

Dopo le quali cose ritorniamo al nostro problema; se, ciòè, debba una sana filosofia muovere dalla potenza astratta della ragione ovvero dal potere concreto e reale. Di che la soluzione è assai agevole, ove si consideri la natura della filosofia. Filosofia senza dubbio vuol dire un sistema compiuto di verità prime, in ordine alle altre scienze, concernenti la vita, la natura e le leggi del pensiere, come l'obbietto in generale del medesimo, Dio, mondo, uomo, e loro rapporti. E però filosofia non dinota un novero molto breve di verità, nè verità seconde e di poco conto, nelle quali l'errore abbia poco o niuna forza sulla vita dell'azione in generale, e segnatamente sulla morale. Ora dal nostro precedente discorso seguita assai chiaramente, che la ragione, come è nell'uomo reale, è poco atta in effetti allo scovrimento di un sistema compiuto di verità, avvegna che ritenga in se in ordine a siffatto sistema una mera potenza, la quale si rimane ad un semplice conato. Per lo che è da conchiudere, che chi fa ragione di derivare la filosofia dalla sola ragione, non volendo per nulla riconoscere in essa la rivelazione come fonte reale di conoscenze sovrannaturali e naturali, com-

(1) Gent. L. I. c. 4. «Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris.»

mette il più solenne sbaglio, e cade in manifesto errore. Imperò egli suppone che la ragione abbia in effetti virtù bastevole a scovrire tutti i veri filosofici senza ajuto della Rivelazione, laddove quella nel fatto non ha potere ugualmente esteso da recare in atto una simigliante potenza. Ovvero per usare un linguaggio più rigoroso diciamo, che il filosofo, il quale così procede, snatura la ragione, mentre la fa uscire dallo stato di potenza, e virtualità in ordine al vero, e ponela in atto come apprensione d'ogni intelligibile. (1) Dal che seguita eziandio che la ragione perderebbe ogni progresso e perfettibilità, essendo la sua natura addivenuta atto e non potenza.

A togliere la confusione e spesso la contraddizione nel linguaggio filosofico intorno alla virtù della ragione in ordine al vero, ci piace distinguere la facoltà d'intendere dal potere d'intendere. L'una è propriamente dote essenziale dello spirito umano, ed è la forza, il principio dell'operazione d'intendere; l'altra per contrario accenna l'esplicamento della prima e dice rapporto all'atto. Or l'una come l'altra si manifesta per finita, e deve esser finita. Una facoltà per vero infinita è contraddizione nei termini; poichè l'infinito è un'attualità somma, un atto compiutissimo. Che se la facoltà è finita, il potere di attuarla non può non essere eziandio chiuso e stretto dai limiti. Di quì la possibilità a priori del sovrintelligibile. Imperò, essendo limitata la forza ed il potere d'intendere nello spirito umano, il quale prova una tendenza all'infinito, egli arguisce senza tema di mentire, esser possibile, anzi reale, un sovrintelligibile. Vuolsi inoltre avvertire, che il potere il quale noi diciamo d'intendere non segue l'am-

(1) Cf. S. Tomm. Sum. theol. I. P. Q. 86. art. 2.

piezza e l'estensione della facoltà, come questa non è proporzionata alla tendenza. Perciocchè la facoltà d'intendere ha virtù d'apprendere tutti gl'intelligibili, come quella che ha la forza di coglierli. Ma perchè questa virtù si riduca, e passi all'atto, sono richieste altre condizioni, dipendenti dalla natura del soggetto cui essa facoltà inerisce, ovvero dallo stesso oggetto. Così, per togliere somiglianza dalla natura sensitiva; l'occhio sano ha virtù di vedere tutte le visibili cose; tuttavia, ove dai raggi della luce non è tocco ed illuminato, non può la sua forza visiva dispiegare. Onde raccogliamo, che l'uomo ha virtù d'intendere limitata, ma che si estende a tutti gl'intelligibili, laddove il potere dell'attuazione di siffatta virtù è ancora più definito e condizionato, che la facoltà e la potenza.

Ma una conseguenza anche più pregiudizievole dell'opposta teorica è, a nostro avviso, il razionalismo. Imperò se la ragione umana intende in atto ogni vero intelligibile, facilmente si persuade non esservi altro vero oltre quelli ch'ella sa in effetti. E quando ogni limite è negato all'umano intendimento, egli per agevol modo s'inchina d'innanzi a sè stesso, e credesi assoluta autorità. E non è egli naturale reputar falso tutto ciò che la ragione non detta, quante volte ponesi che la ragione coglie in atto ogni vero? Costui non può mica indursi a dire io credo, perocchè egli pronunzia: io intendo ogni vero.

Per contrario la filosofia cristiana movendo dalla potenza reale o morale della ragione umana, riesce nelle sue illazioni conforme alla realtà, alla storia, ed al cristianesimo. Imperocchè sebbene essa riconosca un'indefinita potenza della ragione in ordine al vero intelligibile, con tutto ciò

risguardandola nell' uomo reale, la trova bisognosa di un superno lume, il quale rischiari la via per raggiungere il vero, le porga segno da riconoscerlo infallibilmente tra le ombre vane e le false figure dell'immaginativa umana, tra le quali spesso s'avvolge. Per tal guisa torna impossibile al filosofo cristiano l' errore almeno prolungato della mente, quanto ai veri importanti, sopra cui poggia la vita dell'azione, individuale e sociale. E però concludiamo che la filosofia cristiana levandosi sulle forze della ragione reale e concreta nell'uomo, ha un fondamento stabile ed inconcusso.

Ci resta ora ad esaminare, per qual modo il filosofo cristiano giunge a dimostrare la necessità della rivelazione e la maggioranza della medesima sopra l' autorità della ragione. Non pochi filosofi cattolici hanno dimostrato una siffatta necessità dall' invenzione del linguaggio, la quale torna affatto impossibile all'uomo. Nel che taluni, come il Rosmini (1) il Gioberti (2) ed altri (3) han creduto valersi per appoggio della necessità della parola per la formazione delle idee astratte ed in generale per la riflessione. Perciocchè l' invenzione del linguaggio supponendo le idee astratte, rimane fermo il detto del Rousseau (4), che non si poteva inventare il linguaggio senza il linguaggio. Tuttavia noi crediamo poter

(1) *Saggio sull'origine dell'idee*. t. II. p. 68. Napoli 1842.

(2) *Introduzione allo studio della filos*. t. II. c. 3, p. 8, e segg. Nota I. e II. infine del volume.

(3) Tutti gli autori antichi e moderni che sostengono la necessità della parola per costituire la ragione sono stati allegati dal L.—F. Jéhan. *Du Langage et de son rôle*. c. 2. p. 86-218. Paris 1852.

(4) Cf. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

fare senza di questo principio per convincere impossibile l'invenzione umana della parola, ed esponiamo assai brevemente i sommi capi della nostra argomentazione.

Gli antichi con molta avvedutezza distinsero un verbo interiore della parola esterna e sensibile. Il primo si genera nella mente dalla notizia della cosa, per modo che, secondo il dire di S. Agostino (1), il verbo della mente non è che il pensiero, il quale la mente forma a se della cosa conosciuta. Il secondo poi è l'espressione del primo fatta per mezzo della voce. Di tal che a costituire la parola, che noi diciamo, v'ha mestieri della voce e del verbo interiore. Ora la voce è un sensibile puro e schietto; il verbo interiore poi è un concetto affatto semplice ed incorporeo. Di che niun legame necessario può trovarsi tra la voce ed il pensiero. Quindi nasce la necessità di un istituto convenzionale, nell'ipotesi che l'uomo possa inventare il linguaggio, affine di determinare la sintesi in particolare di un dato suono con un pensiero determinato. Ciò posto, affermiamo essere affatto assurda ed impossibile una tale convenzione senza il linguaggio. In vero, perchè possa avvenire questa convenzione, è necessità che abbiano tutti la medesima idea nella mente, ed inoltre l'intenzione di manifestare con suono di voce questa idea. Ora noi domandiamo in qual modo viene in tutti fissato lo stesso pensiere, la stessa idea? Come si appalesano essi aver tutti in mente questa idea? E similmente, quanto all'intendimento di esprimere quest'idea, cerchiamo come in tutti questa intenzione? Per qual maniera può ciascuno esser certo di questo inteso nell'altro? Tutte queste supposizioni sono evidentemente pri-

(1) *De Trinit.* L. XV. c. 10. 19.

ve di fondamento e senza midolla di verità. Ma ancora oltre. Supponiamo in tutti un' idea stessa, e l' intenzione di manifestarla. In tal caso pronunzia il primo un suono. Quale cosa domandiamo determina qui la significazione di questo suono in mente degli ascoltanti? Quel suono per essi è significativo dell'idea, oppure dell' intenzione di manifestarla, stante che l' una e l'altra è nella mente di chi parla? Come tutti accordarsi nella significazione vera di quel suono? E poscia come esser certi di quest' accordo, essendo tale certezza necessaria per ratificare l' inteso? Ecco una serie ben lunga d' ipotesi insussistenti e vane nella sentenza di chi afferma l' invenzione umana del linguaggio (1).

Accenno qui di passaggio come alcuni moderni di Germania, quale il Becker, lo Steinthal ed altri insegnano

(1) Haec quidem vix intelligibilia videbuntur iis, qui arbitrantur verbum quodlibet sensum habere ex conventione hominum: hanc tamen opinionem esse excundam uti falsam non modo ex dictis patet, verum etiam potest pressius demonstrari sequenti ratione: Inter verba, quae in locutione hominum sunt usu recepta, unum est, quod fuit primum cuique loquenti, et quo quisque fuit prima vice loquens. Primo autem verbo nequit esse sensus attributus ex conventione. Conventio enim nequit peragi nisi aliis verbis, quorum sensus sit notus ei, quo cum conventio supponitur peragenda. At primo verbo nulla alia verba sunt antecedentia quibus conventio peragi possit cum illo qui nondum tenet aliorum verborum sensum. Ille enim, quo cum conventio est peragenda cum unius, idest primi tantum verbi sensum habeat, nequit aliorum verborum sensum habere, quae idcirco ei erunt voces sensu vacuae, etsi aliis sint verba. Nequit ergo ex conventione hominum esse primo verbum conditum, seu sensus ex intelligentia esse attributus voci, quo haec evadat verbum. » Pini *Protologia* t. I. p. 7-8. Mediolani, 1803.

essere un falso problema quello che si propone intorno all'accozzamento del pensiero col suono, e però insolubile; imperciò si considerano il pensiero ed il suono, come due cose separate, che poscia si compongono insieme; laddove è dell'essenza del pensiere che solo in unione col suono sia reale (1). Essi manifestamente ignorano quel fatto psicologico della coscienza, che ci porge il pensiere in uno stato tutto interno e mutolo, e non di meno compiuto e reale quanto la nostra stessa esistenza. Di qui avviene, ch'essi, sconosciuta la natura vera della parola esteriore, e confusala col verbo interno della mente, la derivano dall'anima, come emanazione, e svolgimento della medesima (2). La parola nella dualità della sua natura non può avere origine dallo spirito come tale, nè dal pensiere (3).

(1) Cf. Steinthal, *Grammatik, Logik und Psychol. etc.* p. 38 e segg. Berlin. 1855.

(2) » Die Sprache ist eine Emanation, eine Entwickelung der Seele, die mit natürlichen, organischer Nothwendigkeit dann eintritt, wenn die Seelenbildung an einen gewissen Punkt gelangt. » *Ib.* p. 232.

(3) Ex potentia intelligendi ipsa habet intentionem loquendi, ac noscit quod requiritur ut possit intentionem suam manifestam facere voce sua; sed in intentione seu intelligentia nulla est vox edita, seu functio sensoria manifestans intentionem ipsam; adeoque ex intentione loquandi nequit esse intentionis ejusdem assecutio, idest locutio peracta «Pini *Ibid.* p. 33. Ed altrove» Illi porro, qui dicunt verba esse ex ideis, ideas ex verbis, impossibilia asserunt. Verbum enim ut sit, postulat functionem sensoriam, qualis in verbo hominum est vox. At vox non est in idea; adeoque ex idea nequit esse vox, nec adeo verbum. Idea item nequit esse ex verbo. Nam ad idee conditionem requiritur functio intelligentiae. In verbo autem hominum nulla est functio intelligentiae, cum istud intelligens non sit, atque adeo ex verbo eodem nequit esse idea« *Ibid.* p. 75-76.

E però, senza allungarci più oltre, rimane fermo il nostro argomento, che l' invenzione umana del linguaggio è, assurda. Or questa nostra argomentazione mentre prova la necessità ed il fatto della rivelazione, dimostra eziandio, senza tema di circolo, la necessità ed il fatto che Dio esiste. (1) In effetti movendo dal fatto della parola, ragioniamo in tal guisa. La coscienza m' ammaestra ch' io meco stesso parlo, e poscia fo noti colla voce i miei pensieri ad altri. Sono poi fatto certo ch' altri intende i miei pensamenti, come tengo fermo intendere i pensieri altrui espressi colla voce. Donde viene adunque ch' io parlo? Potrei io da me avere imparato l' arte della parola? In forza dell'argomento per noi allegato sono in diritto di rispondere sbrigatamente di nò; perocchè altri non intenderebbe il mio dire, nè io

(1) Si confonde dai moderni sovente il circolo vizioso colla mutua confermazione delle verità, la quale dagli antichi buoni filosofi era riputata come la migliore forma di dimostrazione. Nel che l' errore consiste tutto nel confondere il processo logico col processo ontologico o dell'essere. Così, è assurdo, ed è circolo vizioso il dire che l'uguaglianza de' lati in un triangolo proviene dall'uguaglianza degli angoli e viceversa; perocchè l'angolo si forma dai lati inclinati a vicenda; ma i lati non sono costituiti dall' angolo, mentre possono eziandio non comporre un angolo. La ragione di tale contraddizione può cogliersi col Pini in tal forma: Nominentur duo haec y, z. Si dicas esse y ex z, erit z antecedens ipsi y; quod si dixeris esse vicissim z ex y, erit y antecedens ipsi z, nempe z non erit antecedens ipsi y; sicque z quoad existentiam erit, et non erit antecedens eidem y: idquod manifestam repugnantiam involvit.» *Ibid.* t. III. p. 193. Per contrario niuna ripugnanza v' ha nell' ordine logico o dimostrativo, come il geometra dall' uguaglianza dei lati dimostra l' uguaglianza degli angoli nel triangolo, e viceversa. Per lo che può bene l' esistenza di un Dio infinitamente buono arguirsi dalla realtà del linguaggio, e questa di nuovo riconfermare dall'esistenza di un Dio buono e benevolo.

il parlare di loro. È necessità adunque il supporre
m' abbia insegnato a parlare in modo da far con
miei pensieri. Ma questi era egli un uomo? In
egli pure ha dovuto da altri imparare quell'arte
gliosa, nella quale ha ammaestratomi. E così pr
più avanti, vedesi la necessità di ammettere l'esi
Dio, come istitutore dell' umana famiglia.

Dimostrata per tal modo l' esistenza di un En
mo, è facile arguire per altro verso il fatto del
zione del linguaggio. Di vero questo Essere infinit
teva non essere buono e sollecito del bene dell'
in tal fatto, non era convenevole che questo Istitu
l'umanità lasciasse l'uomo in balia di se stesso
indirizzatolo a profferire la prima parola? S' e
caldo d' amore verso l' uomo, come comporterà
stui viva lungamente silenzioso e solitario, priv
umano consorzio, fino che dopo molti e fatic
giunga a formarsi spedita e facile la favella, p
necessaria alla vita civile e sociale? Eppure a
in cuore il desiderio di una vita socievole; d
che l'Angelico ebbe a denominar l' uomo, anim
ralmente sociale (1). Chi non vede adunque, c
cui piace far umana l' invenzione del linguaggio
stretti ad ammettere quella fola dello stato di
smentita dalla storia delle nazioni, ripugnante all'
za, contraddicente alla sapienza e bontà di un E
to, istitutore dell'uomo (2)? E però conchiudiam

(1) C. Gent. L. III. c. 147.

(2) Cf. Ubaghs. *Logicae seu Philos. ration. elementa. D*
necessitate, p. 143-181. Lovanii 1844.

che Iddio comunicò all' uomo la parola non solo, ma anche tutte le voci esprimenti le idee prime ed essenziali per la vita spirituale e corporea dell' uomo (1).

Questo argomento per la necessità di una divina rivelazione, tolto dall' impossibilità dell' invenzione umana del linguaggio, prova senza dubbio la realtà di una metafisica rivelata. Imperò la parola essendo una dualità dell' idea e della voce, la rivelazione della parola importa senza fallo la rivelazione dell' idea. Tuttavia non può negarsi essere una siffatta dimostrazione solo indiretta quanto alla rivelazione delle idee. A ciò si aggiunge che la natura dell' argomento risguardante l'origine della parola, ritiene mai sempre quella tinta oscura, che suole per avventura ricoprire tutti gli esordii primordiali delle cose. Oltre che, la parola istessa è un fatto misterioso della vita umana, che lo scettico più volentieri può richiamare in dubbio, mentre, anche quando teniamo essere stato Dio l'istitutore dell' uomo parlante, difficile ci torna il comprendere la natura ed il modo dell'unione tra la voce, ch' è un mero sensibile, e l'idea. Per le quali cose giova tenere altra via facile ed aperta, per la quale il filosofo cristiano pervenga a stabilire la necessità ed il fatto di una rivelazione soprannaturale risguardante gl' intelligibili. Ora un tale sentiere ci aprirono i SS. Padri ed i Dottori dell' età di mezzo, e ce ne facilitarono siffattamente il passo, che dura occecazione sola può ritrarne i filosofi della nostra età. Di che, per non oltrepassarc i limiti del nostro proponimento, diamo qui solo uno schizzo.

La natura di siffatta teorica patristica è tutta morale,

(1) Cf. S. Tomm. theolog. Q. 94. ar. 3. « utrum primus homo habuerit scientiam omnium ».

e riguarda la necessità di una morale rivelata g
l' uomo come lo vediamo nella coscienza. Ma p
morale suppone la metafisica, come l' idea del
del diritto arguiscono la persona, ognun discern
necessità di una morale rivelata dimostra eziandio
tà in modo implicito della metafisica rivelata.
siachè come avrebbe Iddio rivelato all' uomo
che lo legano a Lui stesso, ad una Chiesa da I
lita e fondata, in una parola, il modo da co
quanto all' anima ed al corpo in questa vita terren
tenerne in mercè la beatitudine, senza che intrins
gli spiegasse in modo fattibile la sua natura, il
creazione dell' uomo e dell'universo, il suo princi
regno della natura e così innanzi? Per lo che è
nifesto che la necessità di una morale rivelata, ad
una teodicea rivelata, una psicologia rivelata, ed
smologia eziandio rivelata. Quale procedimento indi
ciò che concerne la metafisica, vuolsi notare esse
conforme alla realtà; perciocchè lo scopo dell'uom
l'universo essendo essenzialmente uno scopo mo
che la rivelazione dovette avere un fine morale
indirettamente riguardare il vero speculativo.

Ma veniamo alla dimostrazione della necessità d
rale relativa. È egli un fatto del senso intimo,
chiamato in dubbio, come ci accerta S. Agostin
scettici, la tendenza dell' uomo al bene sommo
quale inclinazione è siffattamente naturale all' uon

(1) « Beati quippi omnes esse volumus, quod ipsi quoque philos
saeculi, et Academici de rebus omnibus dubitantes, teste patron
lio, caacti sunt confiteri : idque unum esse dixerunt, quod c
non egeat, quod nemo est qui non expetat. » *Op. imper. c.*
L. VI. 26.

egli quasi non può non volere la possessione di quel bene, ed eziandio nell' inavvertenza dello spirito tende al medesimo. Quindi è che questo desiderio del bene sommo costituisce il principio psicologico della filosofia non pure, quanto d'ogni scienza, e d'ogni azione; e può dirsi essere il motore universale della natura umana. Imperò la sapienza, tolta nella significazione platonica, come la verità assoluta, s' immedesimano ontologicamente nel bene sommo (1). Della quale identità oggettiva, di cui non vi ha chi dubbita, abbiamo un indizio soggettivo, certo, quanto il testimonio della coscienza. Questa per fermo ci assicura che noi tendiamo alla sapienza compiuta, l'amiamo e la vogliamo ad ogni modo. Ora la tendenza, l' amore ed il desiderio sono atti spettanti essenzialmente al-

(1) « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum?..... Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur» S. Agost. *De Lib. Arb.* L. II. c. IX. 26. Cf. L. VI. *De Civit. Dei*. L. X. c. I. Questo vero non fu ignoto a Platone, il quale pose l'ultimo termine del procedimento intellettuale «τέλος τῆς πορείας» nell' intuito dell'essenza del bene sommo « αυτό ὁ ἐστιν ἀγατόν αὐτῇ νοήσει λαβῇ » Rep. VII. Ed immedesimò in tal modo il termine della tendenza volitiva con quello dell' inteligenza. L' Alighieri non diversamente cantò quanto alla tendenza intellettuale:

Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha; e giunger puollo,
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Paradiso c. IV.

la volontà. La volontà poi ha il suo obbietto proprio nel bene (1); di tal che se amiamo e vogliamo la sapienza somma, noi non l'amiamo e vogliamo che per la ragione di bontà, e di bontà somma che il nostro intelletto vi scorge. D'altra parte l'obbietto della sapienza è il vero, e la sapienza infinita è eziandio infinita verità. Per lo che nella coscienza della tendenza verso la compiuta sapienza ci si porge immedesimato il vero col bene infinito.

Andiamo oltre. Allorchè lo spirito ripensa questo fatto della propria coscienza, l'io si manifesta all'io stesso come essenzialmente diverso dal bene sommo. Imperò ove quella naturale tendenza si consideri come tale, essa dice essenziale divario tra il principio della tendenza ed il suo termine, in maniera ch'essa addiviene manifestamente assurda nel supposto dell'identità tra i suoi termini. Se poi si riguardi una siffatta tendenza nel suo compimento, non meno riluce l'essenziale diversità di chi possiede da una parte, ed il bene posseduto dall'altra. Oltre che questo bene sommo nella sua infinitezza si mostra trascendente la natura dello spirito umano, il quale lo apprende appunto come tale. E poichè questo bene infinito è nella coscienza medesima immedesimato colla somma sapienza ed il vero assoluto, lo spirito dell'uomo lo pensa come persona, ovvero come un Dio personale. Per la qual cosa nel primo fatto della coscienza viene colta la personalità umana come essenzialmente diversa da una divina personalità, risguardata dall'io come bontà e verità asso-

(1) *Chè 'l bene, in quanto ben, come s'intende,*
Così accende amore, e tanto maggio,
Quando più di bontade in sè comprende.

Dante, Paradiso, c. XXVI.

luta (1). Che se i panteisti psicologi di Germania e di Francia non si sono di ciò avveduti, questo mostra appunto quanto poco può la ragione sotto l'impero delle affezioni animali e sequestrata dal principio della rivelazione.

Questo Dio personale della coscienza nei momenti successivi della riflessione, si appalesa allo spirito dell' uomo rivestito di tutti gl' infiniti attributi, i quali di necessità conviene a lui rapportare, come l' unità, la semplicità, l' eternità e simili. E più oltre. Poichè quest' Ente infinito è posto nella coscienza di rincontro allo spirito, il quale riflessivamente trovasi finito, mutabile e temporaneo, arguisce egli di leggieri la sua esistenza dall' Ente; imperò il finito verso l' infinito ha necessariamente ragione di effetto. La quale produzione poi risguardata in Dio, può solo logicamente derivare da un suo liberissimo beneplacito, perciocchè niuna necessità può costringere l' Ente infinito e perfettissimo a creare l'essere finito. Di qui lo spirito dell' uomo sente più che nel primo momento della coscienza diretta avvamparsi d' amore e di gratitudine verso quell' Ente supremo, ch' è lo scopo di sua naturale tendenza.

(1) *E quinci appar che ogni minor natura*
È corto ricettacolo a quel bene
Ch' è senza fine, e sè con sì misura
Dunque nostra veduta, che conviene
Essere alcun de' raggi della mente,
Di che tutte le cose son ripiene,
Non può di sua natura esser possente
Tanto, che 'l suo principio non discerna
Molto di là, da quel ch'egli è, parvente.

Paradiso, c. XIX.

Premesse le quali considerazioni torna agevole
cristiano cogliere la verità di quel pronunziato
stino, che solo chi creò l'uomo può farlo beat
verità il conseguimento del sommo bene costi
l'uomo che vi tende uno stato di termine e pe
fezione, la quale vuolsi considerare come co
dell'essere nella creatura. Ora se l'essere finito
da Dio, è necessità eziandio che il complement
sere derivi da Lui. E poichè l'esistenza delle
effetto del libero piacimento del creatore, uopo
che il compimento e la perfezione dell'esser
dalla libera volontà di Lui. Che se Iddio nel su
mo volere può determinare i mezzi da conseguir
finale; chi non vede non poter la ragione venirn
cognizione, o ritrovarli a suo modo? E però con se
profondo il S. Dottore avvisava, che solo nel sup
l'uomo potesse a se fabbricare la propria felicità
il bene sommo a cui aspira, potrebbe la ragione
mezzi e determinarne la via (2).

Al che vuolsi aggiungere che il godimento di Di
proprio di Dio stesso, non può convenire all'uon
per l'azione di Dio stesso, come insegna S. Tom
però è un vero speculativo e di esperienza che
tura inferiore non può ottenere ciò ch'è propr
natura superiore se non per l'azione della stessa

(1) *Ep.* 155.

(2) « Homo enim quomodo a se fieri non potuit, sic nec beat
potest. Alia res eum fecit hominem, quod non est ipse homo: a
factura est beatum, quod non est ipse homo». *Serm. de de*
c. VI. Cf. *De Civ. Dei* L. XIX. c. 4. Cf. *Epist.* citata.

periore (1). Inoltre il fine ultimo dell' uomo poichè si appalesa alla coscienza come trascendente la natura umana, e dotato di siffatti attributi che lo spirito dell'uomo non può a se medesimo neppur per errore concedere; viene inteso dallo spirito umano come un soprannaturale, cui egli per sua virtù naturale non vale a conseguire. Imperciocchè da una parte egli vede dover esser i mezzi proporzionati al fine, e dall'altra non ignora che l'operazione piglia l'efficacia dal principio operante (2); sì che egli sente tutta la necessità di una virtù superiore la quale informi gli atti suoi, e li renda valevoli alla consecuzione della sua beatitudine. Tuttavia egli sa ancora che questo divino ajuto non può essere che l'effetto il più prezioso della volontà di Dio, appunto perchè superiore al valore nativo della sua azione (3). Or la ragione che mena e conduce lo spirito a riconoscere la natura oltranaturale del suo fine, ed il bisogno di un ajuto superiore per pervenirvi, rimane mutola e silenziosa sulla particolare natura del suo ultimo fine, e nulla determina intorno all'esistenza e qualità di

(1) Res imferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae, non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae; sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione Solis; et aqua; quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis » C. Cent. L. III. c. 52. e 147.

(2) Sopra questi due principii fonda anche l'Angelico la sua dimostrazione. « Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata». « Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante» 76.

(3) Merces proportionatur merito, cum in retributione mercedis aequalitas justitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri. *Id. Ibid. c.* 149.

siffatto ajuto. E però chi non vede la necessità precisa della rivelazione la quale c' istruisca minutamente intorno a queste cose, cui mentre la ragione non giunge, sono della più grande importaza per la nostra vita morale (1)?

Sopra questo argomento i SS. Padri ed i Dottori, segnatamente S. Agostino e S. Tommaso hanno stabilito la necessità della fede divina e teologica. Imperò quell' ajuto e virtù soprannaturale, la quale deve informare l' operazione naturale dell' uomo, fa mestiero che informi in particolare l' intelletto e la volontà, poichè l' ultimo fine dell'uomo dice essenzial rapporto all'una facoltà ed all'altra. Or allorchè l' intelletto in virtù di quella divina grazia acquista una certa cognizione che sopravvanza la naturale ragione, ovvero quando docile al principio soprannaturale lascia da lui istruirsi; dicesi essere informato dalla fede soprannaturale e teologica (2). L' obbietto poi di questa fede

(1) La dissuguaglianza tra l'appetito razionale dello spirito umano ed il suo intendimento non fu celata al grande poeta, il quale rivolto a Beatrice favella in tal forma:

L'affetto e 'l senno,
Come la prima egualità v'apparse
D' un peso per ciascun di voi si fenno;
Perocchè al Sol, che v'allumò ed arse
Col caldo e con la luce, en si eguali,
Che tutte simiglianze sono scarse.
Ma voglia ed argomento ne' mortali.
Per la cagion ch' a voi è manifesta,
Diversamente son pennuti in ali.

Paradiso, c. XV.

(2) « O portet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis

comprende non solo il fine soprannaturale dell'uomo, quanto tutti gli atti della vita morale, diretti alla consecuzione del fine stesso. Imperciocchè la rettitudine della vita, la quale è logicamente connessa colla cognizione precisa e però soprannaturale dell'ultimo fine, e questa cognizione medesima vuolsi rapportare a quel principio soprannaturale, che in ordine all' intelletto ha nome di fede (1).

Di qui i SS. Padri tutti arguirono l'assoluto bisogno dell'autorità divina in fatto di religione, la quale comprende le dottrine ed i doveri rivelati. In conferma di che ci basti notare per amore di brevità solo alcune scelte sentenze. E per toglier principio dai primi Apologisti filosofi della religion cristiana; S. Giustino contro quelli che affermavano aver Platone ed Aristotile insegnato una religione vera e perfetta oppone, in tal forma: « Dapprima da costoro che siffattamente affermano, cercherei di buona voglia, da quali maestri essi dicono aver quelli queste cose apparato. Imperò non può mica accordarsi, che coloro, i quali non ap-

addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedit; et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem». Ed *ibid.* «Oportet igitur quod antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente». S. Tomm. *Ibid.* c. 152.

(1) « Propter quod scriptum est: Justus ex fide vivit; quoniam neque bonum nostrum jam videmus, unde oportet ut credendo quaeramus; neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est, nisi credentes adjuvet et orantes, qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adjuvandos esse credamus. Illi autem qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt.... hic beati esse, et a se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt». S. Agost. *De Civ. Dei.* L. XIX, c. 4.

presero da' periti cose tanto grandi e divine o le sappiano essi, ovvero possono rettamente istruirne altri » (1). Atenagora non diversamente pensa, laddove dice che intanto ai filosofi non venne fatto di scoprire il vero « in quanto si ebbero persuasi che intorno a Dio non dallo stesso Dio, ma sì da loro stessi avessero ad impararlo » (2).

S. Teofilo insegna lo stesso, e si rapporta alla sentenza platonica, commendata da Atenagora e poscia da Clemente Alessandrino, che non si può altramente conoscere il vero, se non per istruzione divina (3). « A chi, dice Tertulliano, può la verità essere aperta e conta senza Dio? Chi può conoscere Dio senza Cristo? Chi Cristo senza lo Spirito Santo? A chi poi può accomodarsi lo Spirito Santo senza il sacramento della fede? (4) Dei pagani filosofi poi Lattanzio

(1) « εγώ δὲ προτον μὲν ἡδ'ως ἂν πυθοι'μην τῶν ταυτα λεγόντων παρὰ τινῶν αὐτούς μεμαθηκότας ειδέναι φασίν, αδύνατον γάρ τούς τὰ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα μὴ παρά τινῶν ει'δότων μεμαθηκότας, ἢ αὐτούς έιδέναι, ἢ ἑτέροις δύνασθαι διδάσκειν ὀρθῶς » *Cohort.* 5, Cf. Dialog. 5. Tpyph. 3.

(2) « τοσοῦτον δέ δυνηθέντες ὅσον πρινοῆσαι οὐχ εὕρηνται ὃν οὐ παρα θεοῦ πέρι' θεοῦ αξιωσαντες μαθεῖν, ἀλλά παρ' αὐτοῦ ἕκαστος ». *Leg.* 7.

(3) *Ad Autol.* L. III. 17. Vedi il nostro articolo sulla fede naturale nella sua natura e ne' rapporti alla fede soprannaturale *Studii storici e speculativi* art. 1. *Platone. La Scienza e Fede*, Gennajo 1856. Questo lavoro, sebbene con piccoli intervalli, sarà da noi continuato.

(4) « Cui enim veritas comperta sine Deo? Cui Deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine Spiritu Sancto? Cui Spiritus Sanctus accomodatus sine fidei sacramento? » *De Anima* c. 1. L'autorità delle divine Scritture e di S. Ireneo ricordò Papa Gregorio XVI nell' enciclica dell'anno 1832 in queste parole: « Meminerint Deum esse sapientiae ducem

con eloquenzá pronunzia: « aver ben potuto, come uomini eruditi, parlare acconciamente, ma non mica conforme alla verità, perocchè questa essi non ebbero appreso da chi potesse insegnarla (1)». Lascio poi di allegare le sentenze conformi dei due grandi maestri della scuola cristiana di Alessandria, Clemente (2) ed Origene (3), non che di S. Cirillo Alessandrino (4), e vengo tosto al grande S. Agostino. Questi per verità risolutamente afferma non potersi senza la divina autorità trovarsi la via alla felicità (5), e la religione, la quale ce n' istruisce,

emendatoremque sapientium (*Sap*,, VII., 15), ac fieri non posse ut sine Deo Deum discamus; qui per Verbum docet homines scire Deum (Sancti Irenei Lib. IV, c. 10).»

(1) « Loqui enim bene potuerunt, ut homines eruditi, vere, autem loqui, nullo modo, quia veritatem non dedicerant ab eo, qui ejus potens eset ». Div. Instit. L. III. c. 1. Cf. 76. L. VII. c. 7.

(2) *Strom*. Lib. VI. p. 696, ed altrove.

(3) *Adv. Celsum* L. IV, VII.

(4) *Adv. Julianum* L. I.

(5) Ut autem jam cognitionem omittamus historiae, ipsi philosophi, a quibus ad ista progressi sumus qui non videntur laborasse in studiis suis; nisi ut invenirent quomodo vivendum esset accomodate ad beatitudinem capessendam, cur disserunt et a magistris discipuli, et inter se condiscipuli, nisi quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt? Ubi quamvis esse potuerit et studium gloriandi, quo quisque alio sapientior et acutior videri cupit, nec sententiae quodammodo addictus alienae, sed sui dogmatis et opinionis inventor: tamen ut nonnullos vel etiam plurimos eorum fuisse concedam, quos a suis doctoribus vel discendi sociis amor veritatis abruperit, ut pro ea certarent quam veritatem putarent, sive illa esset, sive non esset: quid agit, aut quo vel qua, ut ad beatitudinem perveniatur, humana se porrigit infelicitas, si divina non ducit auctoritas?». *De Civ. Dei* L. XVIII. c. 41.

essere tutta divina (1), fondata sulla fede
rità (2).

La necessità della religione, in ordine alla mo
mostrata dagli Apologisti del passato secolo, ezi
bisogno, in cui trovasi l' uomo caduto nella co
noscere il modo di riconciliarsi con Dio (3).
gomento si fonda sulle teoriche di S.Agostino e
maso intorno alla necessità della grazia per la
zione dell'empio. E niuno, che attentamente c
cosa, può dubitarne. Imperò anche peccando co
la legge naturale, che ancora i naturalisti an
si fa onta ed oltraggio a Dio, il quale veglia
vanza della medesima. Ora, come ragiona S.
la remission del peccato vale non altro, che
placato verso il peccatore e la sua grazia di
conceda. Poichè, sebbene l'amore di Dio sia,
l' atto, eterno ed immutabile, tuttavia, in ragi
fetto che in noi produce, è dalla reità come
rotto (4).

(1) Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instit
plane coelestem ipsa instituit civitatem : eam vero inspirat e
Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis » *Ibid.* L.

(2) « Nam vera religio, nisi credantur ea quae quisque
bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, e
quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto pote
credendi c. IX. Ed altrove » Loquimur enim nunc de natura
nae, qua ista vita mortalis ornatur, non de fide atque itinere
illa immortalis acquiritur». *De Civ. Dei*. L. XXII. c. 24.

(3) Cf. Valsecchi. *Dei fondamenti della Religione* t. 2. p
dova 1768.

(4) I. Secund. Part. Q. 113 art. 2.

Ciò posto, come può l'umana ragione venire in conoscenza certa dell' ottenuto perdono, quando in massima parte ciò viene da Dio, e dalla sua misericordia? Chi ci assicura inoltre e determina il mezzo infallibile e vero, onde detto perdono conseguire certamente potessimo (1)?

Tuttavia anche nel nostro secolo sono molti, i quali, come i naturalisti del decorso secolo, il Tyndall ed il Locke, pensano poter far senza d'un mezzo soprannaturale per la conciliazione con Dio. Altri con Kant e Suabedissen credono che il miglioramento valga, quanto la liberazione della colpa, poichè le relazioni di Dio coll' uomo non sono mica alterate per il peccato, Dio essendo immutabile (2). Ma di quali rapporti ci parlate voi, di grazia? Forse di quelli di Dio come creatore verso la creatura? Ciò vel concediamo: ma v' ha un altro vincolo tra Dio e l' uomo, quello dell'amore e dell' affetto, il quale è tanto all' anima naturale, quanto a Dio (3). E questo, come ab-

(1) « I mezzi proposti dalle superstiziose Religioni per la espiazione delle colpe erano troppo frivoli ed assurdi, perchè potesse un uomo di senno avere in essi qualche fidanza, e come nota Platone nel secondo della Repubblica, si dimostravano falsi, per questo solo, che, traendosi addietro una cieca speranza d'impunità, allentavano la briglia al vizio » Gerdil. *Introd. allo studio della Religione.* Op. t. II. p. 84. Napoli 1853.

(2) « Die Besserung ist die Bedingung der Erlösung, ja ist die Erlösung selbst. Denn: Nicht Gottes Verhältniss zu dem Menschen hat sich verändert (das ist überhaupt unveränderlich), sondern Mensch ist gewischen aus dem Leben in Gott und aus Gott». Suabedissen, *Grundzüge der philosophischen Religionslehre* p. 176. Marburg, 1831.

(3) Se il benevolo lettore recasi a mente, che il nostro grande Poeta era altresì buon filosofo, non piglierà noja d'udire questi altri versi:

Esce di mano a Lui che la vagheggia,

biamo dimostrato con S. Tommaso, non in sè, ma si negli effetti verso l' uomo, viene a mutarsi e rilassarsi per la colpa. Di Hegel non parliamo, che in cambio di una unità morale nel ritorno dell'uomo a Dio, mette, conforme alle sue panteistiche illusioni, un' unità metafisica e reale (1). Il Feuerbach poi sostiene che la virtù di uno cancella l' opposto vizio dell' altro; per modo che gl' individui compensandosi a vicenda nella vita morale, nel genere umano preso insieme, fatta ogni ragione, si ha la giustificazione, la redenzione e la soddisfazione delle colpe e dei mancamenti degl' individui. Non molto diversamente lo Strauss crede che l' umanità sia la divina redentrice, chè l' individuo in quanto ne produce in se l' idea « crede » trova in essa la sua giustificazione. « L'umanità, dice, è innocente; in quanto il processo del suo svolgimento è inreprobabile; la contaminazione si attacca solo all' individuo, ma nel genere e nella sua storia viene tolta» (2). Però contro queste teoriche che meglio si direbbero col poeta, sogni d' infermi e fole di romanzi, ha opposto assai bene lo Zukrigl « non essere mica vera una siffatta redenzione; mentre l'uma-

Prima che sia, a guisa di fanciulla,
Che piangendo e ridendo pargoleggia,
L'anima semplicetta, che sa nulla,
Salvo che mossa da lieto Fattore,
Volentier torna a ciò che la trastulla.

(1) *Religionsphilosophie* II. p. 236-240, 246-255.

(2) *Leben Jesu*, II. p. 734-735 Tubingen 1835. Cf. ancora la sua Teologia Dogmatica « *Die chrisliche Glaubenslehre* t. II. n. 495. Tubingen 1841.

nità falsamente si figura da costoro come santa; perciocchè essa avendo la sua esistenza e la sua realtà nei singoli uomini, non è meno di questi lordata da mancamenti e peccati » (1). L' idea poi dell'umanità, concretamente pensata, essendo l' idea dell' umanità affetta dalla tendenza al male e contaminata da personali colpe, l' individuo che se ne crede membro, non è mercè di questa fede, come si persuade lo Strauss, fatto impeccabile o liberato dalle sue colpe (2). Il Fries finalmente non meno capricciosamente pone, che la compiuta liberazione del peccato, e però la redenzione dell' uomo si avveri mediante la morte temporale (3); chè con questo egli dà a credere che il corpo sia l'origine de' mali mediante l'appetito sensitivo. Ora è dottrina già fermata dai filosofi e dai teologi che l' appetito e l' affetto in generale non è per sè male, dacchè è naturale all'umano composto (4). Ondechè la separazione dello spirito dal-

(1) *Ibid.* p. 56.

(2) *Ibid.* p. 57.

(3) Die Erlösung, die dem menschen nicht durch selbst käme, und eigene freie That wäre, wäre gar keine; wir aber glauben in Vertrauen auf Gott, dass sie uns im ewigen möglich sei. Diess ist das Geheimniss des zeitlichen Todes». Hondbuch des Religions-philosophie, p. 124. Heidelberg, 1832.

(4) Ecco come espone l'Alighieri in belli versi questa teorica:

Nè creator, nè creatura mai,
Cominciò ei, figliuol, fu senza amore,
O naturale, o d'animo; e tu 'l sai.
Lo natural fu sempre senza errore,
Ma l'altro puote errar per malo obbietto,
O per troppo o per poco di vigore.

la natura corporea non vuolsi avere a giustificazione dello spirito medesimo. Dalle quali cose, senza andare più oltre, conchiudiamo che la filosofia razionale non può mica suggerire all' uomo il vero mezzo di conciliazione e di giustificazione.

Oltre questo argomento per noi allegato erano usi gli Apologisti tirare molti argomenti in favore della necessità di una morale rivelata da' caratteri essenziali della conoscenza umana, posti in paragone con quelli che debbono accompagnare la conoscenza dell'ultima fine dell'uomo ed i mezzi per conseguirla. I principali possono ridursi a quattro. Il primo è tirato dalla fiacchezza dell' umana ragione, quale si mostra nella storia della filosofia, a dare in ordine al fine stesso dell' uomo una conoscenza certa, universale, ed unanime. Il secondo anche storico e tutto conforme al primo spetta al complesso dei doveri della vita umana e civile, che male si possono conoscere dalla ragione con certezza ed unanimità. Il terzo riguarda l'universalità di siffatta conoscenza, quale universalità non ha certo quella del raziocinio, di cui pochi solo possono usare; e sarebbe uopo che i pochi filosofi potessero rendere communi e popolari le loro conoscenze acquisite; potere che non hanno avuto nella storia. Il quarto è tolto dall' insufficienza

Mentre ch' egli è ne' primi ben diretto,
E ne' secondi sè stesso misura,
Esser non può cagion di mal diletto;
Ma quando al mal si torce, o con più cura
O con men che non dee, corre nel bene,
Contra 'l Fattore adovra sua Fattura.

Purgatorio c. XVII.

dei motivi, che può dare la filosofia, per resistere alla seduzione ed alla veemenza delle passioni ripugnanti al vero ed all'onesto. Alle quali argomentazioni si possono aggiungere due altre; l'una tolta dal bisogno di purificare ed aggiustare la morale naturale, l'altra dalla più alta sanzione della morale rivelata.

Tuttavia tutti siffatti argomenti non valgono a provare strettamente e rigorosamente la necessità della morale rivelata. Imperò quando ci ritiriamo sul terreno storico, e diciamo agli avversarii, la storia ci dimostra assai debole e bambinesca la ragione umana in ordine alla morale, essi hanno mai sempre il diritto di ripigliare, che il fatto non distrugge il potere; e però può la ragione umana scovrire una religione vera, determinarne le leggi, prescriverne il culto. Che se costretti dai razionalisti imprudentemente loro concediamo il diritto; come potremo loro rispondere, quando essi ci porgono innanzi la teorica della perfettibilità naturale all'uomo, e però voluta da Dio? (1) Per verità, ove si conceda alla ragione il potere, sia astratto, sia assoluto, come piace dirlo, di rinvenire senza errore una religione vera, e però compiuta, di fondare una morale filosofica atta in tutto a santificare l'uomo e condurlo alla felicità, è ben logico il credere ai razionalisti che la religione e la filosofia, come insegna il Cousin (2), non differiscano che per le forme. Se la rivelazione soprannaturale non è as-

(1) Cf. Wegscheider *Oper. cit.* prol. c. I. § 11. n. (c) p. 53-54 Ammon. *Der recte standpunckt.*, presso lo stesso. Vedi la confutazione fattane dal Perrone *Praelect. theol.* t. I. p. 32. Mediol. 1845.

(2) « La philosophie e la religion ne diffèrent que par les formes qui les distinguent sans les séparer. Un autre auditoire, d'autres formes et un autre langage. » *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 429.

solutamente necessaria all'uomo affinc ch' egli apprenda una morale compiuta, ed una religione senza errore ed infallibile sì, che osservandola giunga sicuramente colla divina grazia a possedere il bene sommo; il razionalista potrà logicamente considerare con Feuerbach, come chimerica, la differenza tra la rivelazione e la ragione umana (1). Chi non vede, che per tal modo tutto l'ordine sovrannaturale della grazia, e la fede nei sovraintelligibili, voluta dal cristianesimo come necessaria alla salvezza dell' uomo, svaniscono affatto; e la rivelazione addiviene se non un tornèo poetico o fantastico per il quale l'uomo esce da sè e ritorna a sè, come l'empio Feuerbach afferma, tutto al più una pedagogia; e la credenza rispettabile solo nell' infanzia dell' uman genere ovvero dell' individuo (2)? E non è essa una siffatta concessione ripugnante alla verità, e contraddetta dalla rivelazione? Noi abbiam visto che i Padri ed i Dottori non hanno mai fatto simiglianti concessioni ai loro avversarii. Essi come S. Agostino hanno negato ricisamente la possibilità che la ragione, come è nell'uomo, valga a rinvenire la via alla felicità, la morale vera, la religione unica ed infallibile.

A mostrare la verità del nostro assunto, giova tener lontane alcune prevenzioni dalla mente. La prima tutta pro-

(1) « Veuillez maintenant chercher la difference entre la révèlation divine et la raison (ou la nature) humaine ; vous en trouverez une, mais tout à fait illusoire, imaginaire, chimérique». *L' essence du cristianisme* trad. Ewerbeck p. 367. Paris, 1850.

(2) « Dans la révélation l'homme sort de lui et returne à lui, aprés un long détour poétique et fantastique ». *Ib.* « La croyance à la revelation n'est respectable que quand elle est enfantine » *Ibid.* p. 368. Si vede esser questo il principio di Kant, ripetuto oggidì dai razionalisti francesi come Taillandier e Reinaud.

pria dei razionalisti, come il Feuerbach, consiste nel credere che la rivelazione divina si debba accomodare all'intelligenza umana, e però non oltrepassare la naturale capacità della medesima (1). Questo pregiudizio è stato confutato colla più grande precisione da S. Tommaso, e l'argomento che egli usò, è appunto quel principio da noi abbastanza svolto, cioè, che Iddio avendo ordinato l'uomo ad un bene soprannaturale e sopraintelligibile, fu necessario che a lui rivelasse alcuni sovrintelligibili, acciò egli potesse al verace scopo le sue intenzioni ed azioni conformare (2). La seconda

(1) « La révélation divine a été accomodée à la natura humaine ; Dieu ne se révèle ni aux animaux, ni aux anges, il parle donc un langage humain rempli d'idées humaines». *Ib.* p. 367. Non ha avvertito egli che anche dei sovrintelligibili può tenersi un parlare umano sì, che il verbo sopraintelligile vesta la voce dell'uomo.

(2) « Videtur autem quibusdam fortasse non debere hómini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit, cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credendo proponi etiam illa quae rationem eccedunt » *C. Gent.* l. 1. c. 5. La ragione poi l'esprime altrove così : « Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64. *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus qui suas intentiones, et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per rivelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. » *Summa theol.* t. I. art. 1. Nel libro *C. Gent.* loc. cit. egli novera eziandio i vantaggi della rivelazione dei sovrintelligibili, tra quali merita particolare attenzione il seguente : « Est etiam necessarium hujus veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. » *Ibid.* S.

preoccupazione è di taluni cattolici, i quali han detto essere una petizione di principio la dimostrazione della necessità della rivelazione in ordine ai sovrintelligibili, mentre si suppone e pigliasi per conceduto la rivelazione (1). Questi però non hanno considerato con Platone, con S. Agostino e con S. Tommaso, che il fine ultimo dell' uomo, come si mostra nella tendenza psicologica della coscienza, è un soprannaturale ed un sopraintelligibile; e quindi potersi arguire non pure la possibilità, ma la necessità altresì della divina rivelazione. In Dio ogni azione che riguarda l'uomo è liberissima, e non può essere altramente, quando la stessa esistenza è un dono tutto grazioso e libero. Ma ciò non toglie nell'uomo il bisogno di una conoscenza soprannaturale, concernente il suo ultimo fine ed i mezzi, onde possa raggiungerlo. E però non v' ha pur sospetto di circolo, stante che nell' umana coscienza, come osserva S. Agostino (2), v' ha una certa nozione della beatitudine, benchè non chiara, non determinata; e da questa notizia naturale noi moviamo per stabilire la necessità della rivelazione, in quanto al conseguimento di quella. Non è dunque la rivelazione che noi supponiamo, ma sì un fatto della coscienza, tanto certo, che gli scettici non hanno osato negare. L' ultima illusione finalmente riguarda quelli, i quali ci gridano dietro, come dice il Gratry: non ci parlate mica di vita eterna, di fine soprannaturale, qui

Tommaso altrove poi ha fatto un lungo capitolo per dimostrare che la cognizione di Dio per astrazione o deduzione non appaga affatto la brama naturale della volontà. Cf. Ibid. lib. III. c. 50. « Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium. »

(1) Cf. Perrone *Praelect. theol.* t.I. p. 24.

(2) « Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impres-

trattasi di filosofia, e però pensiamo solo alla vita presente, al fine naturale dell'uomo (1). Parmi, se non erro, udire in questo punto la voce di Epicuro o di quel lirico latino, e di tutti gli altri suoi seguaci.

Che l'anima col corpo morta fanno (2).

V'ha dunque noi domandiamo loro un altro fine, che il fine soprannaturale? La vita del tempo può stare dunque da sè, e non è del tutto ordinata ad una vita oltramondana ed eterna? Per far costoro arrossire, converrebbe mettere loro tra le mani il Fedone di Platone, acciò apprendano da un filosofo gentile, quale sia lo scopo unico dell' uomo, e della filosofia; e se possa altrove raggiungersi che nella vita futura. Ma lasciamo queste mattezze e ripigliamo l'esame delle prove finora allegate in favore della necessità di una morale rivelata.

Quanto in particolare alla prova cavata dall'universalità della morale, e dall'inettezza della moltitudine alle dimostrazioni filosofiche, ha ben avvisato Zukrigl, che da ciò potrebbe anche seguire non essere la morale rivelata necessaria ai dotti, cui la filosofia riesce intelligibile ed acconcia (3). È poi evidentemente assai meschino il merito

sa est notio beatitatis, per hanc enim scimus, fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus, beatos nos esse velle, ita etiam, priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum, si interrogetur, velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet ». « Nam si eam nullo modo cerneres, nullo modo scires et velle te esse sapientem, et velle debere.» *De lib. art.* II. 9.n. 26, 27. Da questo principio, non d' altro vuolsi pigliare il capo per tessere e spiegare l' ideologia di S. Agostino.

(1) Cf. *Logica*. t. 2, p. 343, 244.

(2) Dante *Inferno*, c. X.

(3) *Ibid*. p. 8.

del Cristianesimo, se si restringe solo a quello di aver depurata e nobilitata la morale filosofica, e la natura umana, come afferma il Reinhard (1). Infine contro l'ultimo argomento saggiamente ha detto lo stesso Zukrigl potersi da qualcuno opporre che anche la legge morale filosofica ha bastante sanzione, ed autorità, stante che Iddio n'è l'autore ed il vigile custode (2). Ma ciò non di meno, vuolsi riflettere che tutte siffatte argomentazioni hanno molta forza dopo la dimostrazione diretta della necessità della morale rivelata, ricavata per noi da un processo psicologico, assai chiaro e piano. Conciossiachè, quando già tiensi per fermo l'incapacità della ragione in ordine ad una vera e compiuta morale, il fatto della corruzione dei costumi appo il mondo pagano, e la viziosità della filosofia morale dei filosofi gentili, aggiunge peso considerevole alla tesi. Così, in vero, hanno usato i SS. Padri ed i Dottori, i quali per convincere ai pagani filosofi la divinità della morale cristiana e la necessità della medesima appellavano al fatto della morale pagana, la quale in teorica come in prattica d'innumerevoli errori e difetti era sozzata e brutta. Le loro sentenze sulla morale pagana sono state raccolte in massima parte dal Baltus (3), ed ivi rinviamo i lettori che ne desiderano una sufficiente conoscenza. Tuttavia non vogliamo omettere una riflessione di Lattanzio, usata poi da qualche moderno filosofo, a persuadere la necessità della fede cristiana. Se la filosofia, ragiona questi, fosse il mezzo voluto dal Crea-

(1) *System der christlichen Moral.* t. I. p. XLVII. 1813. Cf. *Morgan the moral philosopher*. Lond. 1737.

(2) *Ib.* p. 7.

(3) *Jugement des SS. Peres sur la morale de la philosophie Payenne* Strasbourg, 1719.

tore supremo per condurre l'uomo al suo ultimo fine, non potrebbe non essere facile ed aperto a tutti gli uomini, di qualunque condizione si siano, e di qualunque età. Imperò tutti gli uomini naturalmente tendono alla felicità, la quale non di meno solo da pochi sarebbe raggiunta; poichè solamente pochi sono alle filosofiche speculazioni (1) idonei ed acconci. Al che si aggiunga, che eziandio questi pochi filosofi non sarebbero tenuti all'adempimento dei loro doveri, se non quando per certa argomentazione ne venissero in cognizione. Dalle quali tutte cose conchiudiamo che tutte queste ragioni allegate dagli apologisti cattolici e dai moderni scrittori in favore della necessità della rivelazione, tutto che di per se poco valevoli, valgono a confermare di molto la nostra dimostrazione.

Un ultimo scrittore alemanno, da noi sopracitato, lo Zukrigl, s'è ingegnato fondare la necessità di una morale rivelata sopra queste due proposizioni: che la morale filosofica non è bastevole alla piena intelligenza dell'etica; nè alla reale perfezione morale dell'uomo nella sua presente condizione, e però anche insufficiente quanto al compiuto adempimento della sua destinazione. La prima parte è comprovata dal fatto, che la morale filosofica non può dichiarare e spiegare molte enigmatiche apparizioni nella vita morale. Il primo enigma è l'oscurazione dell'idea del buono appo il mondo pagano, la quale dai corrotti costumi e perverse credenze del popolo e dei filosofi evidentemente traluce. Questo vero che i SS. Padri hanno posto in pieno lume quanto alla Grecia e Roma, egli dimostra brevemente in ordine a tutti i popoli pagani; e conchiude con diritto, non poter essere stata questa la primitiva disposizione di Dio,

(1) Op. cit. L. III. c. 25.

mentre l'uomo in ogni caso abbisogna d'una sicu
di vita (1). Il quale argomento egli rafforza, dacc
dopo l'apparizione di Cristo, e dopo la diffusione
stianesimo, vedesi per fermo che la morale filo
quale si vuole innalzare sopra la cristana, ed es
indipendente dalla medesima, cade in mille erro
dine alla vita morale. E discorrendo per i princip
posti da Mandeville, Mirabaud, de la Mettrie,
Clarke, Spinoza, Kant, Hegel, Strauss, Feuerl
Hartenstein, accenna come essi errarono lungi d
idea del buono. Ora tante e siffatte aberrazioni d
come la perversità dell'uman genere innanzi la
Cristo non può aversi per stato regolare dell'uomo

Un secondo segreto, posto non nella storia, ma sì
scienza dell'uomo, consiste in ciò, che da una par

(1) *Id.* p. 9-25.

(2) Come il bene nella sua essenza è un sopraintelligibile,
quanto alla sua origine è un mistero senza dubbio, cui la ra
senza la rivelazione non può spiegare, se non per supposizioni e
Questo vero riconosciuto dai più grandi filosofi e dai SS. Padr
meglio è stato svolto in tutta la sua ampiezza, che da S. Agos
tutta quanta la storia dell' uman genere riesce un prfondo enig
gione quando essa ignora da sè sola quel fatto universale del pec
gine, così del lungo novero dei mali, troppo reali nell'universo, o
Bontà infinita, non trova la mente dell'uomo di per sè cagione ver
tantae naturae conditor cum sit utique Deus verus et summus,
quae fecit administrante et summam potestatem summamque hal
tiam, nunquam profecto in has miserias decidesset, atque ex h
eos solos qui liberabuntur, in aeternas esset itura, nisi nimis g
catum in homine primo, de quo caeteri exorti sunt, praecessisset
Dei L. XXII. c. 24. Le opere contro Giuliano e Pelagio sono
siffatte sentenze, delle quali mi sia lecito recarne una sola: Ol
rite qualescumque oculos, et videte qua justitia poena ista in

tiamo costretti dall' imperativo categorico del dovere all'attuazione dell' idea del buono, mentre dall' altra proviamo in noi un certo pendio al male. La quale inclinazione si manifesta in due maniere, in una ritrosità dello spirito verso i formali voleri di Dio, e nella prevalenza del senso sulla ragione, in modo che più volentieri all'uno ci pieghiamo che all'altra (1).

parvulo, quem clausis oculis originali obnoxium negatis esse peccato. Omitto commemorare quae mala in hac ipsa transitoria vita pene omnes patiuntur infantes, et quomodo explicetur quod dictum est, Grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium. Quae utique mala sub justo et omnipotente Deo non irrogarentur ejus imagini, quibus malis in virtute exerceri infantilis aetas non potest dici, si nulla ex parentibus mala merita traherentur.» *Contra Jul. Pelag.* III. cap. 3. n. 9. Cf. *Ibid.* c. 18. n. 35; *Op. imperf. contra Julianum.* I, 25; II, 107; III. 202. etc. «Unde malum»? si domanda il Bertini, e risponde «Questa è una delle tre quistioni a cui la filosofia non può dare una risposta positiva e precisa. Le altre due sono, come abbiamo veduto, 1.° in che consiste la bontà di Dio; 2.° in che consiste la morte, cioè in quale stato trovasi l' anima dopo la cessazione dei fenomeni della vita animale. Il bene nella sua essenza, il male nella sua origine, la morte nelle sue conseguenze sono tre misteri, per cui la filosofia umana mette capo alla rivelazione». Idea di una filosofia della vita t. I. p. 233. Torino 1850. L'egregio abate Martinet non ha guari discorrendo intorno alla niuna bastevolezza della ragione, ed alla necessità quindi della rivelazione; dice dell'uomo. « Qual occhio potrallo seguire al di là della morte? Testimoni dei suoi dolori e delle sue miserie, durante il breve tragitto ch' egli fa dalla culla alla tomba, noi ne ignoriamo l' origine, e non conosciamo il rimedio conveniente a' suoi mali». *Soluzione di grandi problemi* trad. dal francese. t. I. p. 133, 134. Napoli 1855.

(1) Questo fatto non fu ignoto ai pagani; onde cantò il poeta quei noti versi;

Aliudque cupido
Mens aliud suadet: video meliora, proboque
Deteriora sequor. Ovid. *Metam.* L. *VII.* *26.*
E veggio 'l meglio ed al peggior m'appiglio.
Petrarca canz. 39. 8.

E questo per avventura avea in mente Orazio, quanto disse; *Vitiis nemo sine nascitur. Satyr. L. I.* §. 3.

Ora ciò non pare che fosse stata l'originaria costituzione dell'uomo, e l'effetto dell'idea primigenia di Dio. Intorno a che, strane senza fallo sono a dire certe spiegazioni naturali, che ne vogliono dare alcuni moderni. Ad esempio il Suabedissen ne arreca per ragione, che il principio naturale ricevendo la sua formazione ed il suo sviluppo prima dello spirito, solo dopo lunghi sforzi e con pena può da questo essergli tolto la preponderanza. Contro di che osserva assai bene Zukrigl, che questa eccedenza in forza dello sviluppo antecedente dell'organismo non dovrebbe mica durare sempre, quanto all'intensità, bensì cessare del tutto allorchè lo spirito acquista la piena coscienza dell' idea del buono. Imperò la ragione sviluppata sente il suo naturale dominio sul senso, mentre è essa il più alto fattore della vita, destinata, conforme all'idea divina della creazione alla direzione della vita naturale. Il che però non accade certamente, e perciò vuolsi sospettare non forse l'originaria relazione tra lo spirito e la carne, sia guasta ed alterata. Così quella ritrosia sentita dallo spirito a mandare in effetto gli espressi voleri di Dio, ci fa sospicare non per caso i rapporti di lui con Dio siano mossi e turbati.

Male ancora non meno da alcuni si crede, egli soggiunge, che questo pervertimento sia da noi stessi cagionato. Imperciocchè ciascuno è conscio di trovare in se involontariamente questa disarmonia, e prima ancora che agisce (1).

Nel secondo capo di dimostrazione non conviene che indugiamo, perocchè esso vale propriamente per quelli che riconoscono già il cristianesimo. Tuttavia si potrebbe pro-

(1) *Ib.* p. 26-31. Un terzo enigma l'Autore ripone nel fatto che la virtù non ha di presente quel compiuto risultamento che le corrisponde. Noi lo abbiamo lasciato, perocchè meno chiaro ed evidente del primo e del secondo.

cedere in siffatta guisa. Se è possibile il peccato di origine, come abbiam visto, ossia che i primitivi rapporti tra l'uomo e Dio, e lo spirito e la carne nell'uomo, siansi guasti e mutati in parte, è possibile eziandio la Redenzione, anzi necessaria perchè l'uomo possa conseguire il suo scopo ultimo. Che se questa è avvenuta, nuove relazioni certamente corrono tra Dio e l'uomo, nuovi doveri; mentre Iddio hassi a riguardare dall' uomo non pure come creatore, ma altresì come suo salvatore. Or di ciò nulla ci dice la ragione, e solo la morale cristiana può appurare questi nuovi doveri, questi nuovi mezzi di salute, che dopo la caduta del primo uomo, ci vengono dalla Redenzione (1). Sì che da qualsivoglia parte si consideri, la morale filosofica non è mica bastevole alla direzione saggia e certa della vita morale.

Quale giudizio adunque porteremo intorno all' etica dei moderni, i quali imprendono a trattare spartitamente, e, come essi dicono, fatta astrazione dalla rivelazione, una teorica compiuta dei doveri dell' uomo, verso se stesso, verso i suoi simili e verso Dio? Essi fino dalle prime pagine stabiliscono, esser l' Ente infinito il proprio obbietto di nostra volontà, e tutta la perfezione morale consistere nel dirizzare all' acquisto del Bene infinito ogni umana operazione. Convien dire il vero, ch' io leggendo queste dottrine in qualche scrittore cattolico, e ripensandole meco stesso, tutto strabilio e trasecolo. Imperò, io ragiono, come può un cattolico affermare che la filosofia possa insegnare all'uomo di meritare l' acquisto del Bene sommo, quando la fede è la condizione necessaria ed indispensabile di ogni merito per la vita immortale? Chi non vede che, se la ragione umana potesse all'uomo dettare azioni

(1) Cf. *Ibid.* p. 40-60.

meritorie dell'eterna felicità, il canone del protestantesimo, che la ragione sia il giudice sovrano della morale e della religione, sarebbe un canone logico, o mal si potrebbe abbattere colla logica. E però vegga ognuno se mal ci siamo apposti nel dichiarare francamente dominante nel campo filosofico un semi-razionalismo. Il quale errore solo logicamente può stare col panteismo o col semi-panteismo. Perciocchè, come il profondo Agostino avvertiva, solo nel supposto che lo spirito umano potesse a se medesimo fare la propria felicità ed il Bene sommo che la costituisce, varrebbe egli logicamente a determinarne il modo, ed esserne il suo agire di per sè meritorio, indipendentemente da un principio soprannaturale. Non altramente che logico è il razionalismo nella sentenza di Fichte e di Hegel; essendo l'io che si svolge e si pone come assoluto. Per lo che è da conchiudere che la morale filosofica separata dalla rivelazione e dalla fede non è vera morale, come, dopo i SS. Padri, il Gerdil (1) ed il Pini (2) dissero non essere vera religione quella pretesa religion naturale, separata dalla rivelazione.

Sarà dunque del tutto vana e riprovevole la morale filosofica, come la religion naturale? È questa la pretenzione degli scettici mistici. Ma la ragione è a sè stessa autorità,

(1) « Quindi è che quella, che chiamasi Religion naturale, la quale si fanno i Deisti gloria di professare non è propriamente una religion fissa e determinata, in cui possa l'uomo acquietarsi, siccome quella che per necessità è mancante di molte notizie richieste al culto della Divinità non solo esterno, ma interno, ed al regolamento della vita». *Op. cit.* p.85. Cf. fasc. 21. p. 95, e segg.

(2) « Ex quo intelligitur, eos, qui religionem naturalem, exclusa revelatione, inducunt, a vera religione, itemque ab assecutione felicitatis permanentis, seu beatitudinis homines arcere. *Op. cit.* t. III. p. 171.

e può senza fallo riconoscere da sè e rinvenire alcuni veri, il che lo scettico solo contradicendo seco stesso può richiamare in dubbio. Noi poi abbiam dimostrato che sia falsa e da rigettare non la filosofia e la morale filosofica per sè, ma sì quella che suole dirsi astratta e divisa dalla rivelazione.

Dalle quali considerazioni vuolsi arguire con Ehrlich (1), e Zukrigl (2), che la morale filosofia addita ed accenna ad una morale positiva e divina, ed in questo additamento essa compie il suo uffizio, e soddisfa al proprio obietto. Mercecchè essa da una parte scopre chiaramente all'uomo il dovere di rendersi idoneo alla futura perfezione di sua natura, alla sua compiuta felicità; e dall'altra mostrandogli la necessità di una morale positiva rivelata, e di un nuovo mezzo di salute, dopo la caduta di che essa ha sospetto, mette innanzi all'uomo il dovere di ricercare nel fatto quale sia questa rivelazione, quale il nuovo ajuto apparecchiato a lui, affine di partecipare al medesimo. Questa è la vera idea della filosofia morale cristiana (3). E quella morale filosofica la quale da Cartesio fino al presente vuole costruirsi divisamente dalla rivelazione, oltre d'essere poco filosofica, perocchè l'etica filosofica arguisce di per sè un'etica rivelata; non è a dire in verità cristiana, poichè

(1) *Lehre von der Bestimmung des Menschen als rationale Teologie.* II. Thl. p. 36, 37. Tübingen, 1845.

(2) *Op. cit.* p. 59, 60.

(3) Ciò vide anche Gerdil, scrivendo « che non può la Religione esser lavoro della filosofia e che alla ragione si appartiene il cercarla, ove fu da Dio stabilita, e non il volerne architettare l'edifizio sull'idee di un qualunque filosofico sistema». *Ibid.* p. 54. Ed altrove dice « esser dovere della ragione ben condotta, condurre gli uomini al limitare, dirò così, della vera Religione ». *Ibid.* p. 85.

non sente la necessità del cristianesimo e disconosce l'ordine sovrannaturale della provvidenza.

Or questo disegno della filosofia morale cristiana, ove si allarghi nei dintorni, ci porge netta e specchiata l'idea della filosofia cristiana. La sua incombenza, il suo tèma è quello d'indicare in generale la necessità della rivelazione soprannaturale. Come la socratica e platonica filosofia menava lo spirito per gradi dai sensibili all'idee, dal mondo fenomenico al mondo intelligibile e da questo al primo intelligibile, l'essenza del buono; così la filosofia cristiana psicologicamente guida l'uomo dalla ragione alla rivelazione, dall'autorità dell'io all'autorità di Dio, o, secondo la frase del Pini, dal Dio Creatore al Dio Redentore, in quanto riconosce il bisogno di un principio soprannaturale, e della fede per giungere all'intuito dell'essenza del Buono (1).

(1) Da tutto il nostro discorso si vede in abbozzo l'idea della filosofia cristiana. Quando poi al metodo ed alle singole parti converrebbe scrivere un apposito trattato, nel quale si vorrebbero stabilire i particolari principii e difendersi contro le opposte teoriche dei moderni. Tuttavia chi ripensa e si addentri nei generali principii da noi esposti, troverà agevolmente il disegno eziandio delle singole parti della filosofia cristiana. Dapprima, il principio onde si deve muovere nella scienza protologica, e donde sono mossi Platone e S. Agostino, è la naturale tendenza al bene sommo, quale si manifesta nella coscienza pura. Sopra questa base sicura la riflessione poggia la teorica della necessità della rivelazione, il bisogno della fede, e la maggioranza della divina autorità sull'autorità della ragione. Poscia viene lo studio delle leggi del pensiere umano, che sarebbe la logica nelle sue diverse parti. Indi la metodologia, i principii della quale già sono generalmente fissati nella scienza prima; con che è esaurita la parte soggettiva della filosofia. Dopo ciò nella metafisica e nella morale, che costituiscono la parte oggettiva della medesima possiamo fare uso della rivelazione ancora, poichè già ne abbiamo riconosciuta la necessità, e l'autorità. Potremmo eziandio giovarci di tutta la tradizione della filosofia cristiana, sempre ristringendoci ai

Ma se la rivelazione soprannaturale si rannoda colla ragione, in quanto questa ne scorge ad ogni passo la necessità, quali sono i rapporti, si dimanda, dell'una coll'altra? Questa quistione comprende due parti, spesso confuse da moderni. La prima è: qual rapporto ha l'autorità della ragione coll'autorità della fede? La seconda poi: quali sono le relazioni tra la filosofia e la teologia? La soluzione di questi due problemi richiede una teorica assai lunga, la quale non possiamo di presente che solo toccare per sommi capi.

La parola, autorità, nel suo significato ontologico e primitivo, accenna efficienza e causalità (1). Logicamente considerata non perde il suo valore ontologico, se non per quelli che pretendono opporre la logica all'ontologia, come se gl'interni fatti dello spirito pensante non fossero ugualmente fatti e realtà. La ragione umana, che noi qui togliamo per l'io pensante, è per certo cagione e principio degli atti suoi spirituali; e però della conoscenza e dell'assentimento al vero conosciuto. Ella è naturalmente luce, ed in quanto ne irradia gli obbietti, li ap-

veri intelligibili. Così, per allegarne un esempio, faremmo l'ideologia ad imitazione di quella che ha fatto lo Staudenmaier; nella psicologia ci sarebbe d'ajuto e di guida il recente lavoro di Mayer sull'uomo, non che il Gangauf sulla psicologia metafisica di S. Agostino; nella cosmologia oltre l'opera del Valesio profitteremmo della *Cristiana veduta del mondo* di Trebisch. Nella teodicea e nella morale poco ci resterebbe a fare dopo gli scolastici, segnatamente S. Bonaventura e S. Tommaso, ed i modermi forse solo un'erudizione potrebbero dare al nostro lavoro. In generale poi ricaveremmo profitto dai lavori dei moderni in questo genere, come dalle opere di Gratry e d'altri.

(1) Il Knoodt recentemente ha esposto questo concetto, dove dimostra ancora che condizione dell'autorità è l'essere, e condizione dell'autorità libera, la scienza. *Günther, und Clemens*, t. III. p. 199 e segg. Wien, 1854.

prende mentalmente, e li conosce. Ora quando ella ha fidanza in sè medesima, ed ha coscienza delle sue operazioni, dicesi ch'essa ha fede nel suo lume naturale, ossia, si acquieta sulla legittimità della sua scienza. È questo il principio ontologico e generalissimo della fede naturale, la quale secondo S. Agostino suppone il pensiere, e non è che la sintesi del pensiere e dell'assentimento (1). Aristotile, secondo il comento di S. Tommaso (2) e del Dandino (3), insegnò che una tale fede avendo il suo principio nella persuasione dell'animo, e questa alla sua volta fondata essendo sulla ragione, all' intelletto piuttosto devesi rapportare che alla volontà (4). Nella quale significazione propria della fede, non può essa contrapporsi alla scienza; perocchè, quantunque nella sua naturalezza è spontanea, è preceduta ad

(1) « Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assentione cogitare. Non enim omnis, qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique ne credant; sed cogitat omnis, qui credit, et credendo cogitat et cogitando credit..... Fides, si non cogitatur, nulla est ». *De Praedest. Sanct.* c. II. n. 5. Cf. *Enchir.* c. II. n. 7. Il *Catechismo Romano* ancora insegna: « is credit, cui aliquid sine ulla haesitatione certum et persuasum est. » P. I. c. II. de primo Symboli articulo. Quaest. 2.

(2) « Ad fidem sequitur quod aliquis sit persuasus; ea enim credimus, quae nobis persuasa sunt. Ad persuasionem autem sequitur ratio secundum ordinem illationis, quia per aliquam rationem, aliquid alicui suadetur». Cf. *Op. omn.* III. p. 112. Parisiis, 1640.

(3) *De Anima* L. III. Digress. 13. p. 1706. Parisiis, 1610.

(4) « πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος » *De Anima* L. III. p. 428. Ediz. Bekker. Berolini, 1831. Questo vero fu conosciuto da Abelardo nel medio evo, ma egli si spinse troppo oltre, volendo che la comprensione dell' oggetto creduto sia sempre inclusa nella fede stessa. Quindi stabilì a principio che si comprende tutto ciò che si crede, ma non si crede tutto ciò che si comprende. Cf. Cousin. 4.ª ediz. dei *Frag. filos.* t. III. Appendice XI. p. 448. e segg. Vedi ancora *Abelard.* par Charles de Rémusat, t. I. p. 490. Paris, 1845.

ogni modo dalla scienza, tolta nella larga significazione, e costituisce essa stessa, conforme ha bene in ciò avvisato l'Hegel, un momento della coscienza (1).

Ma l'autorità della ragione non è assoluta autorità, perocchè non è essa principio del suo essere, avvegna che delle determinazioni del suo essere. E poichè il suo essere è finito, non può sopra definite fondamenta sorgere come infinita ed assoluta l'autorità dell'io. D'altra parte la ragione umana piglia sospetto dei proprii limiti da quella tenebrosità, che un principio estraneo e pur congiunto ad essa, di continuo diffonde, come per spegnerlo e soffogarlo, sopra il

(1) Egli distinguendo il pensare dal concepire, la coscienza pura dalla riflessa, dichiara che la fede è un elemento della coscienza pura, è pensare non concepire; ma siffattamente che il pensiero costituisce il momento principale nella natura della fede. « Der Glaube hat seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewusstseiens, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewusstsein, nicht in reinem Selbstbewusstsein. Er ist hiermit zwar reines Bewusstsein des Wesens, d. h. des einfachen Innern und ist also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird.» *Phänomenologie des Geistes* p.388. Berlin, 1841. Non diversamente il Kuhn insegna che una certa coscienza accompagna sempre la fede, quella dell'uomo comunale come quella del teologo. Giova riferire intera la sua sentenza. « Aller Glaube ohne Ausnahme der des gemeinen Mannes, wie der des dogmatischen und speculativen Theologen ist ein bewusster, und der Unterschied kann nur ein Unterschied an diesem Bewusstsein selbst, nicht aber der Unterschied des bewussten oder bewusstlosen Glaubens sein ». *Tübinger theolog, Quartalschrift*, 1839. III. Heft. p. 388. E Staudenmaier contro Troxler, il quale solo un istinto di conoscenza attribuiva alla fede, nota che la fede cristiana ancora genera un convincimento, ora solo il sapere può operare una convinzione. Cf. *Christl. Dogmatik*. t. I. p. 91 e 75 e segg. Freib. im Breisg. 1844. Questo vero è stato riconosciuto quanto alla sostanza dal Gunther, mentre insegna essere la medesima attività dell'intelletto, che svolgesi nella fede e nel sapere. Cf. Janusköpfe, p. 316. Wien, 1834; Vorschule, I. p. 154. Wien, 1846.

suo lume naturale (1). E quel sospetto si cangia, sua mala ventura, in certezza, come prima ella sente la propria insufficienza, e le si accende ardente brama di lume pieno, di luce infinita ed assoluta (2). Allora ella volendo che quella sua tendenza, mal proporzionata al suo corto intendimento, non manchi d'effetto, riconosce di nuovo l'esistenza del suo Autore, di cui vede come infinita ed assoluta l'autorità, ed a Lui domanda superiore ajuto sì, che a goderlo valga giungere. È questa la fede soprannaturale, diffinita dall'Apostolo per sostanza di cose sperate ed argomento di cose invisibili (3). Imperò nella fede soprannaturale l'io pensante crede alla parola di Dio in forza dell'assoluta autorità divina.

Ciò posto, possiamo brevemente rispondere alla prima quistione interno al rapporto tra l'autorità dell'umana ragione, e l'autorità della fede divina. In vero se l'autorità dell'umana ragione è finita, ed infinita per contrario quella di Dio, il rapporto tra loro non può essere altro, che quello stesso che corre tra il finito e l'infinito. Onde il lume na-

(1) « Haec est ipsa ratio naturalis, circumfusa magna caligine adhuc judicium habens boni et mali, veri falsique distantiam, licet impotens sit adimplere omne quod approbat, nec pleno jam lumine veritatis nec sanitate affectionum suarum potiatur». *De Imitatione Christi*. L. III. c. 55.

(2) «Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei» S. Agost. *Enarr. in Ps.* 42. n. 6. Intravi et vidi qualicunque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem». *Id. Confess.* VII. 10.

(3) *Hebr.* II. I. Donde L'Alighieri:

Fede è sustanzia di cose sperate,
Ed argomento delle non parventi,
E questa pare a me sua quiditate.

Paradiso, c. XXIV.

turale non è che l'effetto dell'infinita luce, come l' io è creato dall'Ente assoluto (1). Per tal modo, siccome il razionalismo ha radice nella deificazione della ragione umana, ovvero nell' immedesimazione del condizionato coll'assoluto, a dir corto, nel panteismo; così il soprarazionalismo, il quale riconosce al di sopra dell' autorità della ragione un' assoluta autorità, e subordina l'intelligibile al sovraintel-

(1) S. Agostino, che aveva insegnato essere imbecillità il ricercare l'umana autorità in ajuto e rincalzo della ragione « Quamquam pudet imbecillitatis, cum rationi roborandae hominum autoritas quaeritur, cum ipsius rationis ac veritatis auctoritate, quae profecto est omni homine melior, nihil deberet esse praestantius». *De Musica*. L.V. c. 5. n. 10; asserisce poi in molti luoghi non poter l'umana ragione far senza della divina autorità. Ecco come egli altrove paragona l'umana autorità alla divina: « Auctoritas autem partim divina est, partim humana : sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur». *De Ordine* L. II. c. 9. n. 27. Che poi costantemente i SS. Padri ponessero tra l' autorità dell' umana ragione e l'autorità divina quel rapporto medesimo di causalità, che corre tra il finito e l' infinito, può di leggieri raccogliersi, dacchè essi usarono di frequente nominare dono di Dio eziandio la cognizione naturale. Questo carattere della filosofia patristica è stato notato dal Ginoulhiac, il quale ha brevemente segnato le locuzioni ovvie nei primi Padri; e giova qui allegarne il piccolo schizzo colle sue parole. «C'est Dieu, disent-ils, qui, par notre conscience ou par la nature, se manifeste à nous (Apost. *Rom*. I, 18); c'est Dieu qui a imprimé en nous son idée, en nous faisant à son image, pour parler avec Clément d'Alexandrie (*Strom*. L. V. p. 698); c'est Dieu qui, étant l'auteur de notre nature, dicte par elle à notre conscience ses inspirations, suivant le langage de Tertullien (*De Test. anim*. c. V.), c'est Dieu dont la providence meut, excite notre sens intérieur pour le connaître, comme parle saint Irénée (*Adv. Heres*, L. III. c. XXV, n. 1.), c'est Dieu enfin qui par son Verbe qui est la vérité même et cette lumière universelle qui éclaire tous les hommes, a enseigné à Socrate et à quelques autres la vérité divine (S. Iustin. *Apol*. I, n. 46; *Apol*. II, n. 13).» Hist. du Dogme Catholique. t. I. p. 36. Paris, 1852.

ligibile, è fondato sulla reale maggioranza dell' assoluto sul condizionato, ossia, del creatore sulle creature (1). Nè altramente può accadere, quando, secondo la dottrina dell'Angelico, la cognizione segue nel suo valore ontologico la natura del soggetto; e però, quantunque ogni essere sia di per sè intelligibile; con tutto ciò l' intelletto umano, perchè condizionato nell' essere suo, e ristretto ad un certo genere e specie di essere, non può conoscere veramente che in modo definito, ed un obbietto determinato, conforme alla sua natura (2). La fede so-

(1) Cf. Knoodt. *loc. cit.* p. 72.

(2) « Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias, et species entis possibiles: quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis, et omnium differentiarum ejus. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem, vel genus entis, sed est universale principium, et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus, et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis: Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum». *C. Gent.* L. II. c. 98. Non vuolsi tralasciare il seguente brano di S. Ireneo: Si autem et aliquis non invenerit causam omnium quae requiruntur, cogitet quia homo est in infinitum minor Deo, et qui ex parte acceperit gratiam, et qui nendum aequalis, vel similis sit factori, et qui omnium experientiam et cogitationem habere non possit, ut Deus: sed in quantum minor est ab eo, qui factus non est, et qui semper idem est, ille qui hodie factus est, et initium facturae accepit; in tantum secundum scientiam, et ad investigandum causas omnium, minorem esse eo qui fecit. Non enim infectus es, ô homo, neque semper coexistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum, sed propter eminentem bonitatem ejus, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei, qui te fecit. Ordinem ergo serva tuae scientiae, etc. *Ibid.* L. II. c. 25.

prannaturale, accrescendo il lume nativo dell'umana ragione, si soprappone alla medesima e ne allarga mirabilmente la cerchia conoscitiva, perocchè l' uomo apprende in essa in modo fattibile eziandio il sovrintelligibile (1). Dalle quali cose chiaro risulta, che la fede soprannaturale segue la così detta fede naturale, e la suppone necessariamente. Il che non vuol dire che i motivi di credibilità determinano la fede soprannaturale nello spirito, chè sarebbe un assurdo, stante che la fede soprannaturale diverrebbe naturale ed umana; ma sì che la natura razionale dello spirito ne è la condizione. Imperciocchè la fede soprannaturale è il prodotto di due fattori; come quella in cui ha la sua parte l'uomo, ed ha la sua parte Iddio (2). La parte che ci ha l' uomo, è il pensare l' idea rivelata, e l'assentirvi come ad un vero infallibile in virtù della divina autorità rivelata. Or questo pensiero e questo assenso è l' effetto dell'autorità della ragione, cui l'io pensante crede. E però la fede naturale, ch' è la condizione ed il fondamento di ogni scienza, è eziandio condizione della fede divina (3). Questa teorica intorno ai rapporti della

(1) « Quod humana ratio non invenit, fides capit, et ubi humana ratio deficit, fides proficit». S. Agost. *Serm.* 190. De temp. n. 2.

(2) L' opposto pensamento, che toglie all'uomo ogni attività nella fede, come ogni libertà, si appartiene in proprio alla teologia Luterana. Cf. *Lydia, Philosoph. Taschenbuch. v. Günther und Veith.* p. 115. Wien, 1849.

(3) «. Etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus... Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, proculdubio quantulacumque ratio, quae haec persuadet, etiam ipsa antecedit fidem». *Id. Ad Consent. Ep.* 120. n. 3. Cf. *De lig. arb.* L. III. c. 24. n. 72. » Nec quisquam, qui non intelligit, discit. « *De lib. Arb.* L. I. c, 1. n. 3.» Ex eo quod vides, credas, quod non vides « *Serm. de Script.* 126. n. 3 ». Quamvis enim, nisi aliquid intelli-

fede naturale e la fede soprannaturale, ossia,
della ragione e l'autorità divina costituisce il
protologico della filosofia cristiana. E riguar
mente, è a dire per amore del vero, che qua
sia svolta e fecondata da' S. Padri e dai Dott
dio evo, e studiata ancora più dai moderni
lici, tuttavia il germe ne fu posto da Platone
da Aristotile (2), sì che trovasi adombrata nell'an

Venendo ora alla seconda quistione intorno
tra la filosofia e la teologia; vuolsi in prima
una prevenzione assai falsa e frequente, la qu
ne alcun divario tra la fede soprannaturale e
Per costoro la teologia vale quanto la Scrit

gat, nemo possit credere in Deum: tamen ipsa fide, qua c
ut intelligat ampliora... Proficit ergo noster intellectus ad in
credat, et fides proficit ad credenda, quae intelligat: et eade
magisque intelligatur, in ipso intellectu proficit mens. Sed
priis tanquam naturalibus viribus, sed Deo adjuvante atque d
in Ps. 118. serm. 18. n. 3. Questa teorica di S. Agostin
fondamento ed il perno della teologia scolastica, ed è fedeln
da Pascasio, S. Anselmo, S. Bonaventura e S. Tommaso;
mi si conceda solo arrecare questo piccolo brano. «Fides no
saliter praecedere intellectum: non enim posset homo assenti
quibus praepositis, nisi ea aliqualiter intelligeret». *Summ. th*

(1) Vedi il nostro articolo sopra Platone: *La fede filo*
cit. p. 18. e segg.

(2) Oltre il luogo da noi allegato di sopra. Cf. *Eth. ad*
ove egli pronunzia così. « εκ προγιγνωσκομένων δὲ πάσ
Trai moderni oltre i citati di sopra Cf. Drey. *Apologetik.*
Mainz. 1838; Eschenmaier, Psicologie, § 141. Stuttg.
Hoffmann (Franz), *Vorhalle zur speculat. Lehre Franz Baa*
Aschaffenburg, 1836; Troxler, Logik. I. th. p. 84 e
n. Tüb. 1829.

quanto la Tradizione della Chiesa: e però logicamente ne deducono l' infallibilità della medesima e di chi la professa. Quanta e quale non è la confusione ed il perturbamento delle idee in mente di siffatti scrittori! La teologia si vuol diffinire col Cano per tale scienza, che investiga e la natura e le proprietà di Dio, poggiando sopra principii rivelati, intendendo per rivelazione, secondo i teologi, quella che supera e la comprensione e l'ingegno dell'uomo (1). In essa adunque si deve distinguere l'oggetto, che è la dottrina rivelata, dal soggetto che l'apprende, il quale è sempre la ragione umana. Questa poi diversamente aderisce ai principii di essa scienza, e diversamente alle conchiusioni, ovvero al procedimento della medesima. Imperò agl' uni lo spirito pensante assente in virtù della fede soprannaturale, alle altre mercè l'evidenza razionale (2). Ora ha ben detto il Knoodt (3), ed è cosa assai chiara, che l' infallibilità non è costituita dall' oggetto di una scienza, ma sì dal soggetto che la costruisce. Per consequente, solo la Chiesa, e la sua scienza, in virtù dell' infallibile subbietto, cioè lo Spirito Santo, il quale la guida alla comprensione del vero rivelato, e per la sua bocca ai fedeli favella, è da riconoscersi come infallibile. Ciò non di meno non vuolsi negare che il teologo muove nella sua scienza da principii rivelati, i quali egli riconosce per lume superiore al naturale. Ma rimane fer-

(1) « Supernaturalem (Theologiam) autem eam dico, quae ejusdem Dei et naturam et proprietates per principia ea investigat, quae sunt hominibus divinitus revelata. Revelationem porro Theologorum more hic accipio, quae hominis et captum superat et ingenium». *De loc. theol.* L. XII. c. 2. p. 250. Bassani, 1776.

(2) *Ibid.* p. 252.

(3) *Loc.* cit. p. 184. e segg.

mo che la teologia come scienza della fede, è b
diversa, e la suppone (1).

Dal che, continuandoci nella proposta mat
andare male il ragionare di taluni,i quali dalla
della fede di cui parliamo, arguiscono il pred
teologia sopra ogni altra scienza. Se la teolo
fede, non si può dalla supreminenza di questa
all'eccellenza di quella. In una scienza poi spe
è da considerare l'oggetto ma la speculazione
stituisce l'essenza. Tuttavia quanto all'oggetto
ha fior di discernimento vorrà negare che quel
logia si tolga a buon diritto il primato sopra q
altra scienza, e però ancora della filosofia. M
no il silloggizare di quelli, che da ciò arg
subordinazione della filosofia alla teologia? Q

(1) Dai Luoghi riferiti di S. Agostino vedesi chiara tale
rocchè la fede non è che un grado, uno scalino all' intell
non è inutile allegare altre testimonianze. « Nisi enim,
esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset
et divinum intelligere cupimus; frustra Propheta dixisset:
tis, non intelligetis, *De Lib. arb. L. II.* 2. n. 6. « Quod n
fecto, si nihil distare judicasset». *De Magistro.* c. 11. n.
berrimum et necessarium fidei gradum in aliquid certum, q
aeternum non potest, oportet ascendi. Hinc eos apperet ne
tiam habere, quam comtemta fide pollicentur, quia tam util
rium gradum ejus ignorant.« *in Ps. 8.* n. 6. Cf. *De Trinit.*
Sed intelligens omnis etiam credit, non omnis qui credit i
utilit. c. XI. n. 25. E Bernardo nel suo trattato *De consi*
Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et inv
gentia nudam et manifestam». Il Cano, infine; in questo m
« Quo discrimine, ut diximus, Theologia et fides non verbis
sed universa re et toto genere secernuntur, quamvis utriusq
formalis sit ». *Loc. cit.* p. 252.

stesso equivoco. Poichè l'autorità di Dio sovrasta infinitamente l'autorità della ragione umana, la fede soprannaturale la vince di molto sul lume naturale. Onde i principii teologici noti per fede verso quelli della filosofia, conosciuti per evidenza, hanno in sè una certa sopreccellenza. Con tutto ciò, i principii sebbene sono il seme della scienza, che virtualmente racchiudono, si differenziano tuttavia dalla scienza medesima, la quale propriamente sta nello svolgimento di quelli e nell'organamento dei veri. E però sebbene la ragione sia subordinata alla fede, non è poi vero che la filosofia sia ancella nel rigoroso senso della teologia.

La filosofia poi, secondo il nostro concetto, apre la via alla fede soprannaturale, sopra la quale si leva ed innalza la teologia; e però non può dirsi serva della fede stessa, nè molto meno della teologia. Ed ove la ragione umana potesse dirsi dipendente verso se stessa, solo dell'umana ragione la scienza filosófica dipendere diremmo (1). La teologia per con-

(1) Quale grande concetto non aveva S. Agostino della scienza e della ragione umana, considerata però come essa è nell'uomo reale, chè i S. Padri, come ha bene avvertito il Ginoulhiac (loc. cit. p. 34) non hanno mai riguardato l'uomo in uno stato ipotetico, siccome si fanno parecchi tra' moderni filosofi! Egli ne discorre sempre con calore ed eloquenza. « An forte intelligis, dice, superiorem quandam et sinceriorem vitam esse scientiam, quam scire nemo potest, nisi qui intelligit? Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? » *De lib. Arb.* Lib. I. n. 7, 17. E della scienza conforme all'idea platonica egli parla in tal forma: « Scientiam non appello, in qua ille qui eam profitetur, aliquando fallitur. Scientia enim non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quis unquam errare, nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat». *Contra Academ.* L. II. 7, n. 19. « Illud omnibus placuit, scientiam falsarum rerum esse non posse» *Ib.* L. III. 3. n. 5. In ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei. In similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus». *Tract.* 23. *in Evang. Joan.* 5. n. 10.

trario ha naturale dipendenza verso la fede sopra
come quella, d'onde muove; ma eziandio impropri
serva di quella. La servitù è uno stato contro natur
logia servendo alla fede, serve ad una entità s
rale, e però che sovrasta la natura, l'ingrandis
bilita, l'avvicina a Dio (1). Il linguaggio filosofic
be essere il proprio ed il rigoroso; non l'abusivo e
to, il quale se altrove genera confusione, nel te
sofico è poi frequentemente germe di liti e seme d

Ma se la teologia si propone l'intelligenza della
è ella più nobile della filosofia? E chi può mai d
quando considera il privilegio di siffatta scienza,
gode d'un doppio lume, il naturale, donde ra
dimostrazione, ed il sovrannaturale, donde rice
cipii? (2). La filosofia cristiana, quella dico di
Padri posero il germe, riconosce quattro gradi n
scenza del Vero assoluto. Il primo ci è dato da
naturale, il secondo dalla fede, il terzo dalla
Dio, riserbata alla vita avvenire dei beati, il qu
divina essenza medesima, proprio solo di Dio (

(1) « Naturae quidem ordo ita se habet, ut, cum aliquid dis
nem praecedat auctoritas». S. Agost. *De mor. Eccles. cath.*
dere est credere. Qui credit, accedit; qui negat, recedit. N
anima pedibus, sed affectibus. « *Tract.* 48 in Ev. Joan. n. 3.
est, credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, cre
ire, et ejus membris incorporari. «Tract. 29. in Ev. Joan. n.
in nobis, Christus in nobis.» Tract. 49. in Evang. Joan. 11.
mae tuae anima fides est ». *Ib.* n. 15.

(2) Cf. S. Bonav. *Comm.* in Sent. proem. Q. 2. concl.
Summ. theol. Quest. I. art. 2.

(3) « Ainsi, nous trouvons marqués dans l'antiquité écles
quatre degrés de la connaissance de Dieu: connaissance par la

logicamente si conchiude, che la teologia come scienza della fede avanza d'un grado la scienza filosofica.

Che se di nessuna subordinazione e servitù può discorrersi nel rigoroso senso tra la filosofia e la teologia, va parimente ingannato chi l'una scienza considera separata dall'altra, e senza legame alcuno tra loro. Imperò, come la mente arguisce da sè e dimanda un principio sovrannaturale, la fede, così questa ottenuta cerca avidamente intenderla; e solo una mente mal sana, e cui la pigrizia e la negligenza ha già vinta e doma, si acquieta della fede e nulla chiede inoltre (1). Il che, se nell'uomo communale, stante le misere condizioni della decaduta natu-

la raison, connaissance par la foi; connaissance par la vision de Dieu, qui est réservée à l'autre vie, et connaissance absolue, adéquate, de compréhension, qui n'appartient à aucune nature créée» Ginoulhiac, loc. cit. p. 38.

(1) « Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus». S. Agost. *Ep*. 120. *ad Consent*. n. 3. « Si ergo, utrum sit Deus, satis esse existimas quod non temere tantis viris credendum esse judicavimus; cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, quas tanquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorundem virorum auctoritati sic es e credendum ut de investigatione earum nihil amplius laboremus?... Sed nos id, quod credimus, nosse et intelligere capimus». *De lib. Arb*. L. II. 2. n. 5. « Si studeant sapientiae, si petant, si quaerant, si pulsent, possunt pervenire ad ejus participationem; non enim naturae, sed negligentiae denegatur». *Enarr. in Ps*. *103. serm*. *4*. n. *3*. «Ne sis ingratus ei, qui te fecit videre, unde possis credere, quod nondum potes videre. Dedit tibi oculos in corpore, rationem in corde; excita rationem cordis, erige interiorem habitatorem interiorum oculorum tuorum... Non oculi vident, sed quidam per oculos videt; erige illum, excita illum. Non enim denegatum est tibi: rationale animal te Deus fecit, praeposuit te pecoribus, ad imaginem suam te formavit. Siccine uti illis debes, ut pecus, tantum ut videas, quid addas ventri, non menti?. Erige ergo rationalem adspectum, utere oculis ut homo, intende coelum et terram etc. «*Serm*. 126.

ra, si soffre e volentieri si passa, è grave m
nel filosofo, che anela alla sapienza, e cui senza l
può conseguire che, oscuramente « ἀμυδρως » (1),
do puro « μὴ καθαρῶς, » (2), disacconciamente « μὴ
È questo il nesso ideologico tra la filosofia e la
fondato sulla natura del vero, e sulle natural
dello spirito umano. E la negazione, mi si conc
nuovamente, importa logicamente il razionalismo
to si suppone che la ragione umana, quale si ra
nell'uomo, basti a sè medesima, contenti l' ind
denza dello spirito al Vero, al Bello, al Buono
il razionalismo è logico solo nell'antropoteismo,
l'antropopantismo; la negazione, ripeto, d'ogn
tra la scienza dell' uomo e la scienza della rivela
logicamente l'immedesimazione dell'uomo con Di
bri detto incredibile, ove aggiungiamo che la f
giunta e separata affatto dalla teologia così po
sistere in effetti, come la teologia senza la f
vero, la prima parte di questa proposizione l
seguita al detto nostro di sopra, che la filosofi
turalmente tendenza alla scienza compiuta del
sapienza, la quale non è possibile che sia natu
della sola umana ragione, come sognavano in

De Scriptur. n. 3. » Quod equo natura est, homini crimen e
in Ps. 103. Serm.4. n. 2. E S. Anselmo detto con ragione il
stino dice: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christian
mus, priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita neglige
tur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, q
intelligere». *Dur Deus homo* L. I. c. 2.

(1) S. Just. *Apol.* II, n. 13.
(2) Orig. c. *Celsum* L. VII, n. 42.
(3) S. Just. *Apol.* I, n. 44.

te i filosofi pagani. E poichè da noi si è dimostrato ancora con argomenti alla mano, che l'uffizio vero della filosofia, quale da noi si chiama, è l'introdurre alla rivelazione, e mettere lo spirito sulla via, onde pervenire alla vera sapienza egli possa; ne segue che la separazione della filosofia dalla teologia falsa e travolge il filosofico cammino. D' altra parte la teologia come scienza non può sussistere senza la filosofia (1). «La teologia, noi diciamo in certo senso con Gunther, è anche essa filosofia, e però non può essa contrapporsi alla filosofia, come qualchè cosa nonfilosofica» (2). Facciamo un poco a dire il vero: nella teologia, come insegna S. Agostino, la ragione umana si sforza di comprendere e portare alla luce dell' evidenza le verità rivelate (3). È dunque un lavoro tutto razionale, che poggia sulla rivelazione. Ma lo studio dello svolgimento razio-

(1) « Primo enim quinam Theologiae scientia non dicam proficere, sed omnino existere potuisset aut posset sine multiplici usu rationis, cultuque philosophiae, quae et rerum pandit naturas, et mutuos aperit nexus, et quo modo aut per analysim dividi debeant, aut per synthesin componi docet, et leges rite ex quaque re argumentandi tradit, aliaque ejusmodi, sine quibus nulla intelligi scientia potest? Hinc scite Suarezius: Ita haec principia et veritates metaphysicae cum teologicis conclusionibus et discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit ». Perrone, Comp. p. LVI.

(2) « Die Theologie ist selber schon Philosophie, und kann demnach der Philosophie nicht als etwas Unphilosophisches entgegengesetzt werden. » *Thom. a scrup.* p. 209.

(3) « Si a me vel a quovis doctore non irrationabiliter flagitas, ut, quod credis, intettigas: corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias». *Ep.* 120 *ad Consent.* n. 2-3.

nale , la ricerca analitica delle sue leggi , e de
zioni mentali, non sono tutte cose proprie dell
E però senza più stenderci sopra una materia ta
e facile, conchiudiamo per sentenza finale non es
filosofia separata dalla teologia , e questa non
sere scienza senza la filosofia.

Sono queste le vere attenenze della fede sì det
colla savrannaturale , e della filosofia colla teo
miti prefissi al nostro ragionamento proemiale n
sentono spingere quanto oltre può andare quest
base e fondamento della filosofia cristiana; ma
di Iddio i nostri disegni , e ne lasci tempo a
consigli, ritorneremo in campo queste dottrine,
po di maggiore utilità per la gioventù nostra.

Dappoichè dell' idea della filosofia cristiana rac
in breve i principii,ed in bastevol tenore ne avem
so , una parola diriziamo al filosofo della mode
ed una parola al filosofo del cattolicismo. Non l
Rosmini scriveva queste parole : « Certo è cosa na
doverosa che un uomo, il quale vuol applicarsi
della Filosofia in Europa, in presenza di un' au
grande, così solenne, come è quella della Chies
venerata e ubbidita da milioni di discepoli diffusi
superficie del globo; fra i quali si contano subl
genze , cultori esimî di ogni maniera di dottrin
torità, che con assoluto magistero favella a tutto
già per un corso di diciannove secoli, e per tu
corso è ascoltata da sempre nuovi discepoli , la
persuasiva non è mai vecchia non mai affiocchit
lunque opposizione e contrasto le muova tutto c
mondo si reputa forte , prudente sagace ; un' a
cui è dovuta per consenso di tutti la civiltà eur

luce della quale egli vive, è doveroso, dicevo, che un uomo che vuole applicarsi alla Filosofia in mezzo ad una tal società, e in presenza di una tale autorità che a lei presiede, qualunque siano le sue opinioni o prevenzioni, incominci dall'esaminare in quali relazioni si trovi la filosofia, e la libertà della ragione umana con essa autorità cioè colla cattolica Chiesa » (1). E poscia soggiunge: « Convien dunque quì ripetere che al filosofo della civiltà è necessario prima di tutto risolvere la quistione dell'accordo fra la ragione e la fede, che sono i due elementi indivisibili de'popoli civili. E senza aver riconosciuto questo accordo, sin da principio, non avrà il filosofo autorità sui suoi contemporanei; chè la civiltà cristiana, la sola civiltà che esiste, e che sia mai esistita, udirà la sua voce con ragionevol sospetto; o certo egli non potrà dare una dottrina filosofica proporzionata all'altezza del suo secolo » (2).

La moderna cultura e civiltà delle nazioni europee, non si può mai dirlo abbastanza, non è risultamento della sola umana attività, effetto del progredimento naturale dello spirito pensante; ma in buona parte proviene dalla Religione rivelata. Ed in qual modo potrebbesi altramente intendere la storia dell'Oriente, della Grecia e di Roma? Certo è poi, che il filosofo europeo, trovasi imbevuto col latte delle dottrine rivelate, e la sua educazione civile fù di pari cristiana. Ora la sua mente educata in seno del Cristianesimo vede qualche cosa di più che il solo lume naturale potrebbe. La rivelazione cristiana, ha ben detto un moderno scrittore, è come un'atmosfera luminosa che comprende ed abbraccia tutto l'orbe. Anche quelli che

(1) Op. cit. p. 92.
(2) *Ib.* p. 93-94.

ignorano od hanno in non cale la sorgente ed il focolare di questa luce potente, sono ancora essi dai suoi raggi che d'ogni parte li circondano irradiati. Donde, il filosofo europeo il quale facesse ragione di camminare al solo natural chiarore della ragione e non riconoscerne altro nelle sue investigazioni di ogni verità speculativa e morale, rende somiglianza di colui che dando le spalle al sole, scioccamente si persuadesse non dovere al grande pianeta la vista delle cose.

Infine ai filosofi cattolici rivolgendo il mio discorso, mi persuado che avendo con loro commune la fede, commune l'educazione, commune senza fallo lo scopo che ci muove a filosofare, vorranno benignamente accogliere le mie idee, e giudicarne poscia con quella pacatezza e sincerità che la professione del vero impera e la carità del Vangelo n'impone. Se di noi stessi vogliamo aver coscienza, e studiare lo stato della nostra mente, quale ricerca tiene luogo di principio in filosofia, noi troviamo non solo l'*io pensante* del Cartesio, ma altresì l'*io credente* del Cristianesimo. Il pensiero e la fede, o direm meglio, l'intelligenza delle naturali azioni e passioni dello spirito, e la credenza in un ordine sovrannaturale di fatti, costituiscono la dualità primordiale della nostra coscienza. La riflessione filosofica che tien dietro, usa ad investigare le cagioni ed i principii delle realità, non può lasciare l'un fatto, e torre solo la disamina dell'altro. Ecco a capo della filosofia cristiana posta la ricerca di questo dualismo psicologico, il pensiero e la fede. Il pensiero nel suo svolgimento ontologico vale la filosofia, come la fede ontologicamente importa per noi il cattolicismo. L'una e l'altro, benchè d'ordine diverso tra loro massimamente per i principii, ci stanno nel cuore, come ci stanno nella mente, e lo scopo delle nostre inve-

stigazioni è il conseguimento dell'una, l'apologia dell'altro. Conciossiachè mentiremmo innanzi a Dio ed agli uomini, ove volessimo celare e nascondere agli occhi della società che la dottrina cattolica ci è di continuo presente allo spirito, e che di tal maniera siam fatti, da comportare piuttosto la privazione della filosofia, che della fede. Questa fede per noi è troppo cara cosa, è divina; Dio la congiunse alla nostra mente; e l'uomo farebbe sacrilegio a violarla. Il perchè noi abbiamo nella dottrina cattolica una regola sicura, onde siamo avvertiti delle logiche illusioni, della falsità di certe proposizioni, troppo opposte e contrarie ai dogmi. È per questo che nelle nostre scuole v'ha un perfetto accordo di sentenze in ordine alle verità più importanti; armonia che mal si cercherebbe nelle scuole del protestantesimo. In virtù di questa luce superiore (1) noi non duriamo fatica a dimostrare certe verità, del tutto ignote alla pagana filosofia; come la creazione dal nulla, il precetto di amare Dio sopra tutte le cose; ed io aggiungo, il fondamento razionale della risurrezione della carne. Oltre che nei SS. Padri e Dottori della Chiesa, e per avventura anche nei teologi più insigni, noi troviamo certe

(1) Ci gridano pure a tutta gola i razionalisti: ai non veggenti, ai ciechi! per noi la fede è un lume, e la fede soprannaturale un lume soprannaturale. » Habet namque fides oculos suos, ripetiamo con S. Agostino, quibus quodammodo videt, verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre, quod credit « *Ep.* 120 n. 8. » Quamvis, dice altrove, juberet te illud credere, quod non potes videre, non tamen te dimisit nihil videntem, unde possis credere, quod non vides. » *Serm.* 126. *De Scriptur.* n. 5. Ed a ciò può anche rapportarsi la sentenza dell'Angelico: » Nullus habens gratiam caret dono intellectus. 2.ª 2.ª C. 8. art. 4. Donde i cristiani si dissero *illuminati*, ed il Battesimo *illuminazione*.

vedute sì sublimi, che spandono viva luce sopra certe filosofiche quistioni. In breve, le nostre lezioni di filosofia sarebbero di buona voglia e con frutto ascoltate oggidì da Platone e da Aristotile. Ora se tutti questi vantaggi ci vengono dalla fede cattolica; non sarebbe una grande menzogna a dire, che l' insegnamento filosofico appresso noi sia il prodotto della sola ragione naturale, sia frutto del pensiero solamente? Non è questo un mentire innanzi alla nostra coscienza? Grave danno poi certamente, oltre l'illusione, verrebbe ai nostri discepoli, se loro si persuadesse che alla sola ragione si deve il buono uso, il progresso e la perfezione della filosofia nelle nostre scuole. Mi sembra che tutto ciò sia vero, e che, senza presumere di me stesso, voi possiate in grazia della verità prestarvi pieno assentimento. Tuttavia, poichè parlo a voi cui stà a cuore la fede cattolica più, che ogni forza di argomento filosofico, aggiungo essere queste mie vedute presso che alla lettera tradotte dagli atti del Concilio di Amiens, approvato non ha guari dopo profondo e maturo esame dalla Congregazione dei Cardinali in Roma, istituita dal Concilio di Trento (1). Ed affermo, che l' ostinata credenza in non pochi, che l'attuale filosofia cattolica sia frutto solo della ragione, importa logicamente la negazione dell'azione esercitata dal Cristianesimo sopra la cultura dello spirito e rende troppo meschina in noi l'idea della nostra cattolica religione (2).

(1) C. XVI.

(2) Quale e quanto sublime concetto si avevano i primi cristiani ed i Padri antichi del beneficio dell'Incarnazione del Figlio di Dio! Arnobio ne discorreva in tal forma: » Honoribus quantis afficiendus est nobis, qui ab erroribus nos magnis insinuata veritate traduxit: qui velut caecos

Finalmente se ci cale anche filosofando fare l'apologia del Cristianesimo, cessino tra noi certe inutili quistioni, malamente proposte e che non combattono l'avversario vivente della religione rivelata, vogliam dire il razionalismo. Invero chi non sà in quante guise diverse è stata da differenti autori proposta la quistione così detta di tradizionalismo? Tutti i fautori di un tal sistema pare sostengano la necessità della rivelazione per lo sviluppo naturale della ragione, come la necessità dell'educazione sociale per la formazione della medesima, di maniera che, senza siffatta educazione l'uomo non sarebbe capace d'alcuna idea riflessa. Essi affermano ancora che la legge naturale non potrebbe essere conosciuta senza la rivelazione divina. Ma egli è stato bene avvertito da un moderno scrittore, che anche quando si concedessero siffatte teoriche non è per-

passim ac sine ullo rectore gradientes ab deruptis, ab deviis, locis planioribus reddidit. Qui quod frugiferum primo atque humano generi salutare Deus monstravit quid sit, quis, quantus et qualis, qui profundas ejus atque inenarrabiles altitudines, quantum nostra quivit mediocritas, capere et intelligere permisit et docuit. Qui quo autore, quo patre mundus iste sit constitutus et conditus, fecit benignissime sciri. Qui nativitatis ejus exprompsit genus et nullius aliquando cognitione praesumptam materiam illius.... Animalium origo quae sit, rationes quas habeant semina. Quis ipsum finxerit hominem, quis informavit vel ex materiae quo genere constructionem ipsam confirmaverit corporum. Quid sit sensus, quid anima; advolaveritne ad nos sponte, an cum ipsis sata sit et procreata visceribus, mortis particeps degat, an immortalitatis perpetuitate donata sit. Qui status nos maneat, cum dissolutis abierimus a membris. Victurine nos simus, an memoriam nullam nostri sensus et recordationis habituri. Qui arrogantiam constrinxit nostram et elatas supercilio cervices modum fecit suae infirmitatis agnoscere. Qui animantia monstravit informia nos esse, vanis opinionibus fidere, nihil comprehensum habere, nihil scire, et quae nostros sita sunt ante oculos non videre etc. etc. L. II.

ciò vinto il razionalismo acattolico (1). Imperò questo vuole che tutte le verità siano intelligibili e naturali, le quali la ragione trovi da sè, ovvero coll' ajuto d' un esterno pedagogo che ne l' avverte. Kant in effetti riconosce l'utilità dell' insegnamento della Chiesa, la quale ajuti la ragione fanciulla, purchè giunta all' età matura sia di sua balia. Herder ammette la necessità della rivelazione per l' istituzione del linguaggio, come Lutero e Socino dichiaravano necessaria la fede per il libero esercizio della ragione e per la conoscenza di Dio; ma sostiene in apposito capitolo che l' avvenimento del Cristianesimo non è che un fatto umano. Egli è vero tuttavia che riconosciuta la necessità di una rivelazione divina, corre l' obbligo di rendersene certo, e di ricercarla in effetti. E però noi stessi abbiamo dimostrato la necessità della rivelazione per l' istituzione del linguaggio. Ma tuttavia non ci siamo fermati a questo argomento, e ci siamo ingegnati di persuadere la necessità in generale di un ordine sovrannaturale di fatti, necessità propriamente spettante alla morale, ed alla religione.

Altri tra noi giungono per soverchia timidezza a soste-

adv. Gentes. Non diversamente favella l' Imperatore Constantino innanzi ai Padri del Concilio di Nicea: ταύτην σοι τὴν εὐχαριστίαν κατὰ το δυνατόν ἀποδίδομεν, χριστέ ὁ Θεὸς καὶ Σωτὴρ, μεγάλου πατρὸς μεγίστη πρόνοια σώζοντι τ' ἐκ κακῶν, καὶ τὴν μακαριωτάτην διδασκαλίαν διδάσκοντι etc. etc. » Chi trà tutti gli uomini, dice l' autore della lettera a Diognete, conosceva cosa fosse Iddio, prima che lo stesso Figlio di Dio venisse? etc. etc. »: τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο τί ποτ' ἐστι Θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν etc. Ma saremmo troppo lunghi se altre testimonianze volessimo allegare; e mal si potrebbe fare la scelta tra infiniti luoghi, tutti belli, sublimi ed eloquenti.

(1) Cf. Journal hist. XV. p. 318.

nere che la ragione senza la fede sarebbe condannata ad un perfetto scetticismo. Essi certamente, che qui non nomino, ignorano la vecchia data del loro errore. Menzione di siffatta sentenza trovasi presso Clemente Alessandrino, il quale ci attesta che taluni dicevano che gli Apostoli ed i Profeti avevano riprovata la filosofia (1), e che essa si doveva riguardare come cosa inutile e pericolosa (2). È noto poi a tutti la lettera di S. Agostino a Consenzio, il quale voleva piuttosto la fede doversi seguire intorno a Dio che la ragione (3). Nell' età poi di mezzo non mancarono di quelli, che dichiararono la ragione impotente ad elevarsi alla nozione di Dio, ed in generale la scienza umana dissero fondarsi solo sopra regole contingenti e mutabili, siccome il corso consueto di natura, e per contrario la teologia sola avere principii assoluti ed irrefragabili (4). Questi tali per soverchia timidezza di molto si avvicinano, mal grado loro, all' errore dei Basilidiani, dei Manichei, di Lutero, Calvino, Hoffman, Werdenhagen, Schilling, ed altri fino al Lamennais, i quali tutti, quatunque con diverso scopo, ed in contraddizione ai loro stessi principii, avvilirono e spreggiarono la ragione umana. Non

(1) *Strom*. lib. I. p. 292, 280.

(2) *Ib*. p. 278.

(3) *Epist*. 120.

(4) Cf. Alano di Lilla; « Cum caeterarum regularum tota necessitas mutet, quia in consuetudine sola est consistens, penes consuetum naturae decursum, necessitas teologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis». *Regulae de sacra theologia*. praef. p. 177. Vedi *Mingaretii anecdotorum fasciculus*. Rom. 1750. Menzione di costoro trovasi anche in Al-Gazel. Cf. Schmölders, *Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes*. p. 33. e segg. Paris, 1842.

si avvidero, che, secondo la teorica di S. Agostino e S. Tommaso da noi allegata, questo dono della ragione ricevuto da Dio come creatore è la base e la condizione della fede, in quanto ci rende capaci di riceverla in dono da Dio Redentore. Di tal che quelli i quali tolgono alla ragione ogni virtù di apprendere e rinvenire il vero in grazia della fede; alla fede stessa, come ha detto il Concilio di Rennes, preparono luttuosissima ruina (1). Contro siffatti nemici della ragione la Chiesa stessa ha più volte levata la sua voce infallibile. Vi ricorda le decisioni del Concilio Lateranese V, contro gli Averroisti; le dottrine del Catechismo Romano, fatto compilare dal Concilio di Trento; la costituzione *Unigenitus* di Clemente XI; l'Enciclica di Gregorio XVI contro Lamennais, l'Enciclica del Regnante Pontefice, Pio IX, del 9 novembre 1846, e finalmente le quattro proposizioni dalla Sacra Congregazione dell' Indice fatte ultimamente sottoscrivere al pio cattolico Bonnetty (2).

(1) « Qui dum fidem extollunt et rationem plus aequo deprimunt, fidei simul et rationis fundamenta convellentes ruinam utrique, quod Deus avertat, luctuosissimam parant.» Decr. XXIII.

(2) Le quattro proposizioni sono del seguente tenore: 1.° Etsi Fides sit supra Rationem, nulla tamen vera dissentio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo Optimo Maximo oriantur, atque sibi mutuam opem ferant. 2.° Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probanbam Dei existentiam contra athenum, ad probandam animae rationalis spritualitatem ac libertatem contra naturalismi et fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit. 3.° Rationis usus Fidem praecedit, et ad eam hominem ope Revelationis et Gratiae conducit. 4.° Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura, et alii post ipsos scholastici, non ad ratio-

Da questi eccessi però di alcuni pochi cattolici vorrebbero altri, con grave lor torto, torre cagione di fare, com' essi dicono, una filosofia del tutto separata dalla religione. Essi cominciano le loro istituzioni con quelle lodi sperticate della filosofia, che vanno frugando nei libri dei pagani filosofi, senza punto por mente, che il Cristianesimo le ha dichiarate insussistenti e bugiarde; ed in luogo della filosofia ci ha dato il Vangelo per istruirci della vera morale e della vera religione (1). Nelle loro lezioni filosofiche non si parla mica della necessità della rivelazione e della fede, credendo che la ragione, dichiarata infallibile per loro, basti essa sola a darci un compiuto sistema di

nalismum ducit, neque causa fuit cur, apud scholas hodiernas, philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante, vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint. Roma, 15 Giugno, 1855.

(1) Era dagli antichi la filosofia tenuta come arte della vita, τεχνὴ βίου (Cf. Cicer, *de Fin.* III. 2.), detta cagione del ben vivere (Seneca, *Ep.*, 90.), medicina e cultura dell'animo (Cicer. *Tusc.* Q. III. 3; *Ibid.* II. 5.), ed infine fu fatta necessaria all' umanità. « O vitae philosophia dux! esclama Cicerone, o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset. » Id. *Ib.* Q. V. 2. Il quale fatto spiega conforme alle nostre vedute il Van Heusde. » Religio, dice, apud veteres non habebat, quo expleret cultiorum hominum animos. Poetica erat et tota referebatur ad sensus varia ratione afficiendos. Interiorem doctrinam continebant mysteria, sed nisi quis philosophia esset imbutus, non multum sane inde proficere poterat. Nam erant illa obscura, utpote mysteria, et obscure significaverant a vetusto inde, tempore, quae deinde illustrare philosophi coeperunt. Philosophia igitur cultissimo cuique homini maxime erat colenda, quippe sola animum imbuens sensibus celsioribus et erigens hominem ad divinae naturae sublimitatem. » *Initia philosophiae Platonicae* p. 38—39. Lugd. Batavorum, 1842.

metafisica e di morale. La filosofia di costoro è esteriormente pagana, e mal saprebbe sceverarsi dalle teoriche razionalistiche dei moderni protestanti alemanni (1). Noi abbiamo toccato di sopra le loro logiche contraddizioni, in che per avventura si avvengono; ma non può abbastanza gridarsi contro siffatta specie di cattolici filosofi. Essi ci parlano, in verità, di S. Agostino, di S. Tommaso e degli altri SS. Padri, di cui studiano raccorre sentenze e filosofemi; ma con ciò non è lenita la piaga ch'essi cagionano nella mente della gioventù cattolica, che anzi vien fatta più cruda ed aspra, ingenerando una falsa idea della patristica filosofia. Imperò, oltre che i SS. Padri e Dottori hanno ad ogni passo mostrata la necessità della rivelazione e della fede, perchè l'uomo possa in effetti conseguire una scienza vera e compiuta, non che compiere la sua reale destinazione in questa vita; la loro dottrina è frutto non di umana sapienza, ma di sapienza divina,

(1) Contro siffatto errore l'immortale Pio IX discorreva nell'Enciclica del 9 dicembre 1854, e la sua voce per noi cattolici è sacra, è divina « Atque hujusmodi, Egli dice, humanae rationis sectatores, seu cultores potius, qui eam sibi certam veluti magistram proponunt, ejusque ductu fausta sibi omnia pollicentur, obliti certe sunt quam grave et acerbum ex culpa primi parentis inflictum sit vulnus humanae naturae, quippe quod et obfusae tenebrae menti, et prona effecta ad malum voluntas. Hinc celeberrimi ex antiquissima aetate philosophi quamvis multa praeclare scripserint, doctrinas tamen suas gravissimis erroribus contaminarunt; hinc assiduum illud certamen quod in nobis experimur, de quo loquitur Apostolus » sentio in membris meis legem repugnantem legi mentis meae ». Nunc quando ex originis labe in universos Adami posteros propagata extenuatum esse constat rationis lumen, et ex pristino justitiae atque innocentiae statu miserrime deciderit humanum genus, ecquis satis esse rationem ducat ad assequendam veritatem? etc. etc.

che loro ebbe rischiarata la mente e purificato l' affetto. E però essi in più modi fallano, mentre allegano le sentenze patristiche, come farebbero di Platone e di Aristotile, ovvero, come sono citate da Hegel e dagli altri moderni razionalisti. Quindi segue il disprezzo od il poco conto, che la gioventù, siffattamente educata in filosofia, fa sovente della teologia e dei teologi. Eppure dovrebbero rinsavire cotesti cattolici filosofi almeno in presenza dei nemici della nostra fede, i quali hanno cavato fuora tristissime conseguenze da siffatti principii. Vogliamo che qui solo basti accennarne alcune del Frauenstadt. « Finchè la morale nell' istruzione del popolo, ha detto, non si rende affatto indipendente da ogni fede determinata della Chiesa; niuna salvezza è da sperare per l' umanità. » E quindi sostiene « che in luogo dell' istruzione teologica usata fin' ora s' abbia a mettere la filosofia. » « Per gli stati inciviliti non rimane più a fare alcuna scelta tra la morale teologica e filosofica. » « Lo stato servile dell' animo, in cui l' uomo chiede fuori di se da altro essere ogni decisione sul vero e sul buono, hassi ad abolire. » « Il principio della fede cieca deve cadere, ed in suo luogo entrare l' intuito. » « Da oggi innanzi solo da se e non mica dal di fuori, da una pretesa divina rivelazione, hassi a stabilire ciò ch' è vero, ciò ch' è buono e cattivo » (1). Siffatte proposizioni hanno certamente di che fare orrore ed inarcar le ciglia ai buoni cattolici. Questi sono e non altri i nuovi nemici del Cattolicismo; questi dobbiamo noi avere in mira, e non, come Cousin, farci beffe e

(1) Le proposizioni citate sono tolte alla lettera dal seguente scritto dell' Autore; *Ueber die Untauglichkeit der theologischen Moral zur Künftigen Volkser ziehung.* » 1849.

scherno della scuola *teocratica* del Boutain e del Bonnetty, ora mai rinsaviti e docili sempre all'autorità della Chiesa. Che si riformi adunque su questo stile tutto l' insegnamento cattolico di filosofia, che s' incominci questa dal cercare la realtà e la necessità della fede, non solamente nella storia ma pur nella conscienza; se ne spieghino i rapporti, e le attenenze coll' umana ragione; questo è il mio voto, questo ho cercato di dimostrare per sommi capi, e questo disegno, ajutandomi Iddio, m'ingegnerò un altro lavoro svolgere compiutamente in prò della studiosa gioventù.

LIBRO PRIMO

IDEA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA

secondo i principali sistemi della moderna filosofia.

LIBRO PRIMO

IDEA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA

SECONDO I PRINCIPALI SISTEMI DELLA MODERNA FILOSOFIA.

CAPITOLO I.

KANT

Poichè dal Kant si ebbe principio e nascimento il moderno criticismo filosofico, non cercherà altri più in là il perchè da lui parimente l'analisi storica della cristiana filosofia, come la intendono i moderni filosofi, noi cominciamo. Egli in quel suo libro, cui pose per titolo: *La Religione nei limiti della sola ragione* (1) distingue chiaramente una filosofia religiosa pura da una filosofia religiosa. La prima deriva solo dalla ragione, la seconda si fonda insieme sulla fede storica e rivelata. Ciò posto, quantunque il titolo del libro faccia supporre, a primo sguardo, ch' esso non voglia d'altra religione trattare, fuori di quella ch'ha origine dalla ragione ed è contenuta nei limiti della medesima; tuttavia non è questo l'intendimento dell'autore. « Può esser quistione, egli dice, d' una religione nei limiti della sola ra-

(1) *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Leipzig. 1838.

gione, la quale tuttavia non sia il prodotto della sola ragione, ma sia fondata unitamente sulla fede storica e rivelata, e tratti solo dell'accordo della ragion pratica pura, colla religione storica. Siffatta filosofia non è una filosofia pura, ma sì applicata alla storia, ad una religione data » (1).

Da ciò parrebbe, ch' egli in generale considerasse la filosofia religiosa come la filosofia religiosa pura, applicata ad una Religione storica qualunque, e non mica determinatamente al Cristianesimo. Ma è certo d'altro lato, ch' egli riguarda solo il Cristianesimo come vera religione storica e rivelata, e dichiara espressamente, che solo esso tra tutte le religioni della storia può essere in verità comparato alla filosofia religiosa pura. Quindi si toglie facilmente la ragione, perchè ebbe denominata religiosa in cambio di cristiana la filosofia, il quale vezzo fu seguito dopo dagli scolari in fino all' Hegel.

Finora però non abbiamo pienamente capita la nozione di filosofia cristiana o religiosa secondo il Kant. Imperciocchè, sebbene sappiamo ch'egli per filosofia cristiana intende la filosofia religiosa pura, applicata al Cristianesimo; ci è ignoto non di meno il modo col quale viene nel fatto determinata quest' applicazione. Nella prefazione alla seconda edizione il filosofo di Königsberg spiega così il suo disegno. La rivelazione, dice, può comprendere una religione razionale pura, ma non per converso questa può contenere l' elemento storico della rivelazione; per guisa ch' io posso considerare questa, cioè la rivelazione, come una sfera di fede più larga, la quale contenga in sè quella, cioè, la religione razionale pura, quasi una sfera più ristretta. Per tal modo, non sono due circoli esistenti l' uno accanto all'altro;

(1) *Metaph. der Sitten.* Op. t. IX. p. 357.

ma sì due circoli concentrici. Il filosofo, come puro logico, il quale procede per soli principi *a priori*, deve tenersi nel cerchio ultimo, il più stretto, e per conseguente astrarre da ogni dato sperimentale. Da questo punto può egli tentare una seconda prova ancora, cioè, muovere da una rivelazione tenuta per tale, ed astraendo dalla religione pura razionale, come quella che forma un sistema sussistente da per sè stesso, considerare la rivelazione come un sistema storico, che contiene solo a modo di frammenti le idee morali, e cercare, se questo sistema sia lo stesso, che il sistema puramente razionale della religione; e se veramente, non sotto il rapporto teoretico, cui devesi eziandio annoverare il metodo tecnico-pratico dell'insegnamento, come una tecnologia; ma sì sotto il riguardo morale-pratico, sussista da sè, e sia sufficiente a costituire una religione propriamente detta, la quale, come idea razionale, *a priori*, che rimane dopo l'esclusione d'ogni elemento empirico, trova luogo solo in questo rapporto. Se ciò riesce, allora potrebbesi dire che tra la ragione e la Scrittura v'abbia non solo un accordo; ma altresì un'identità per modo, che chi segue l'una sotto la direzione dell'idee morali, non può non conformarsi eziandio con l'altra. Se ciò non si rinviene, vi saranno in una stessa persona o due religioni, il che è sproposito, ovvero una religione ed un culto. Nel qual caso, poichè il culto non è scopo in sè stesso, come la religione, ma ha solo un valore di mezzo, la religione ed il culto dovranno spesso commuoversi ed agitarsi insieme, affine di collegarsi dopo breve tempo, non altramente che l'oglio e l'acqua, e tosto di nuovo separarsi; ed infine lasciar galleggiare in alto l'elemento morale puro, la religione razionale (1).

(1) *Op. cit.* p. 13, 14.

na vuole però che questa venga dalla ragione interpretata, conforme agl' interni dettami della medesima. Per il chè meritamente è stato tenuto come razionalista teologico. A noi poi non conviene punto entrare in questo vizio teologico, e mostrare le differenze del suo razionalismo da quello stato prima e dopo di lui in Germania, essendo questa materia più a teologo conveniente che a filosofo. Tocca a noi per contrario di esaminare il suo concetto della filosofia religiosa, quale per noi innanzi è stato esposto.

Nella quale ricerca noi ci fermeremo a notare principalmente due vizii capitali della veduta kantiana; l'uno è d'avere troppo ristretta la nozione della religione e della filosofia cristiana, l'altro d'avere incorporato il cristianesimo nella filosofia. Il primo vizio è stato molto acutamente notato dal Willm, il quale dice: « A fine di vedere nella religione soprattutto un mezzo di moralizzazione, il Kant n' ha troppo ristretta la divina missione; egli ha dimenticato, che la religione debba essere inoltre una sorgente di consolazione e di speranza in mezzo alla miseria della vita presente, e che, per potenti motivi ed elevate meditazioni ella debba venire in soccorso dell' umana fragilità, servirci di sostegno nella doppia lotta che noi abbiamo a sostenere contro la tentazione al male e contro il dolore» (1) Noi poi andiamo ancora un passo più in là che il Willm, ed avvertiamo che questo restringimento della nozione del Cristianesimo, come religione, si dee rapportare all'idea falsa e ristretta della rivelazione divina. Per certo erroneamente e senza prova di sorta alcuna si crede che la rivelazione contenga solo la legge morale ; laddove noi riconosciamo nella medesima anche una parte dommatica la quale riguarda

(1) *Hist. de la philos. Allemande*, T. II. p. 47. Paris. 1847.

la mera conoscenza di veri razionali e sovrarazionali. La quale parte dommatica, quantunque sia vero il dire che tutte le opere di Dio abbiano di mira la salvezza dell' uomo, non si dee però confondere colla parte meramente morale, siccome è avvenuto al Kant. Onde egli è un falso ragionare di lui, quando dice, che la rivelazione perchè opera di Dio deve tendere soltanto al miglioramento morale dell'uomo. Per verità, ammettendo come vero, che le divine operazioni abbiano per scopo l'utilità della creatura, neghiamo tuttavia che questa utiltà debba riguardare solo la parte morale, e a meglio dichiarar nostra mente, la volontà dell'uomo. Il citato filosofo ha identificato essenzialmente la religione colla morale, considerandole insieme come il sistema dei nostri doveri (1). È poi da osservare, che siffatta identità, quantunque assurda in ogni sana filosofia, riesce assai logica nel sistema kantiano. In effetti il filosofo alemanno, dopo avere stabilito che la ragione pura, cioè la ragione come semplice facoltà della conoscenza, era inetta ad arguire la reale esistenza di Dio, e l' immortalità dell' anima, che sono due verità sulle quali poggia la religione, le pone poi come supposizioni necessarie della legge morale manifestataci dalla ragion pratica. Ora in questo processo kantiano la religione è fatta essenzialmente dipendente della morale pratica non solo in quanto alla realtà dell' esistenza, ma eziandio, quanto al contenuto; poichè l' unico criterio dell' oggettività della conoscenza è la ragione pratica (2).

(1) Egli definisce la religione soggettivamente considerata per la conoscenza di tutti i nostri doveri come divini comandamenti: » Religion ist, subiectiv betraehet, das Erkenntniss alle unzerer Plichten als göttlicher Gebote. *Ib.* p. 184.

(2) Questo vizio della teorica kantiana è riconosciuto eziandio dal Bouillier, *Théorie de Kant sur la Religion* etc. Préf. p. XXXVIII, XXXIX,

Per conseguente con molta coerenza ai suoi principii, il Kant immedesima l'ideale della moralità esistente in noi col Verbo umanato, e la legge morale con la religione rivelata. E poichè, nel suo sistema, la religione rivelata s'immedesima colla morale razionale ed il Cristianesimo sostanzialmente non è che l'ideale morale manifestatoci come comandamento divino, la filosofia cristiana non può altro essere che la filosofia morale (1).

Per ciò che concerne il secondo vizio, da noi sopra indicato, non vi sarebbe forse necessità d'altro ragionamento; perciocchè chi toglie ad immedesimare sostanzialmente il cristianesimo con la scienza umana, toglie col fatto a distruggerlo e negarlo. Nulladimeno, per maggior chiarezza aggiungiamo ancora le seguenti considerazioni. Chi ammette la rivelazione in guisa che si contraddice alla rivelazione stessa, egli solo in parole differisce da colui che apertamente l'impugna e la contrasta. Ora non altramente corre la cosa in ordine alla filosofia kantiana. Dapprima il Kant afferma, che solo la religion naturale è necessaria ed obbligatoria, e per conseguente nè la conoscenza nè l'accettazione della rivelazione divina importano essenzialmente alla religione (2). Oltredichè come di

Paris 1842. Abbiamo inoltre il testimonio del Willm, loc. cit. p. 45, 46; non che il giudizio del Chälybäus, il quale dice così: « Kant stützte die Theologie lediglich auf Moral, ihm zufolge gab es keine andere als Moraltheologie » *System der speculat*. Eth. t. I. p. 102. Leipzig. 1850.

(1) È appena necessario avvertire, che la morale kantiana, ponendo la legge e la perfezione morale indipendente dalla volontà e dalla grazia di Dio, è decisivamente irreligiosa « entschieden irreligiös » come bene ha detto il Sigwart. Geschichte der Philosophie. t. III. p. 154. Stuttgart und Tübingen, 1844.

(2) Chi non riconosca, egli dice, che la religion naturale solo come

sopra si è veduto, la religione rivelata nel concetto di lui non è che preparamento ed introduzione alla religione razionale, ch'è la vera ed unica religione; onde è naturale ed inviolabile il diritto della ragione d'interpretare la rivelazione. Ma chi non vede essere questi principii del tutto opposti all'insegnamento della religion rivelata, siccome quella che porgesi come unica maestra dell'uomo in fatto di religione, e lungi dal sottomettersi alla ragione individuale, ne comanda invece il più umile e devoto ossequio? Per la qual cosa siamo in diritto di conchiudere che il citato filosofo, ponendo la rivelazione in maniera del tutto ripugnante alla medesima, viene in effetto ad annullarla.

Questo nostro ragionamento vien confermato assai più da quel capitolo dell'opera sopraccitata, in cui il Kant dimostra che « il passaggio successivo della credenza ecclesiastica alla sovranità della credenza religiosa pura dinota l'avvicinamento del regno di Dio ». Egli avendo posto per fermo che la credenza ecclesiastica serve solo di mezzo ed introducimento alla credenza religiosa pura, la quale sola è la regola unica ed immutabile della verità d'ogni religione che si vanti rivelata, stabilisce conseguentemente come vero progresso morale e religioso, di non sentire a poco a poco il bisogno di questo conduttore, e di tendere all'indipendenza della religione razionale pura. « Una conseguenza necessaria, ei dice, delle interioriori disposizioni

moralmente necessaria, cioè, obbligatoria, può dirsi ugualmente *razionalista* in materia di religione; se il razionalista nega la realtà d'ogni rivelazione divina soprannaturale, egli si chiama *naturalista*; ma ove egli ammette la rivelazione e non di manco sostiene, che nè la conoscenza e nè l'ammissione della rivelazione come reale sia essenziale alla religione, può allora addomandarsi *razionalista puro* *Ib.* p. 185.

fisiche e morali alla fede, le quali sono la base e l'interprete d'ogni religione, da una parte si è, che ogni religione debba infine strigarsi e svilupparsi dagli statuti fondati sopra la storia e destinati mediante una Chiesa a destare negli uomini il desiderio del bene; e dall'altra, che per tal modo la religione razionale pura giunga a dominare tutte le altre religioni, *affine che Dio sia tutto in tutto*. Gl'inviluppi, nei quali l'embrione si forma, cresce e diviene uomo, debbono essere squarciati, ove egli voglia vedere la luce del giorno. I termini della tradizione sacra, gli amuleti, gli statuti e le osservanze, che sono state utili all'uomo per un tempo, gli addiventano a poco a poco inutili, e sono per lui catene, quando egli giunge all'età della virilità. Mentre che il genere umano *era fanciullo, egli aveva la prudenza d'un fanciullo*, ed egli sapeva accomodare ai dogmi che gli erano stati imposti senza sua volontà, prima una scienza, poscia una filosofia sottoposta e devota alla Chiesa; ma ora ch'egli è divenuto un uomo, egli rigetta tutto ciò ch'era confacevole ad un fanciullo. » (1). Da queste parole manifestamente vedesi che la teorica kantiana riesce alla negazione completa del cristianesimo.

Questi due vizi bastano per convincere chicchessia che la nozione della filosofia cristiana del Kant è falsa del tutto come quella che nega un elemento essenziale, il cristianesimo, lasciando solo sussistere la filosofia. Non di meno le considerazioni da noi fatte finora riguardano a dire il vero, più le conseguenze del kantismo, che i principii onde esso muove. Per lo che crediamo necessario eziandio dire alcuna cosa del processo scientifico tenuto

(1) *Ib*. p. 145.

dal Kant nel determinare la nozione della filosofia cristiana. Nel che giova ricordare sulle prime, ch' egli intende muovere dal cristianesimo storico e comparare i veri contenuti nel medesimo coi veri razionali, quali risultamenti della ragione pratica. Egli ciò dichiara apertamente nel luogo da noi surriferito. Ora chi medita un siffatto procedimento trovalo per facil modo contrario alla filosofia ed alla teologia.

In vero, che si opponga alla natura della filosofia il muovere dal cristianesimo storico, il che vale nella favella kantiana quanto la rivelazione fatta, non v' ha mestieri di lungo discorso ad arguirlo; chè la rivelazione, essendo un fatto soprannaturale, non può mica essere fondamento della scienza razionale, quale è la filosofia. Chi facesse opera di fondare la filosofia sopra la rivelazione compiuta nel cristianesimo s' assomiglierebbe a colui che intendesse poggiare sulla luna il suo edifizio. Anzi è tanto più insipida ed assurda la pretensione del primo, quanto maggiore è il divario tra il naturale ed il soprannaturale, che tra il mondo e la luna ugualmente disposti in ordine intorno al grande pianeta. La facoltà che risponde alla rivelazione è la fede; e la scienza delle cose credute è la teologia. D' altra parte il Kant considera come un principiare dalla fede servile la scienza essenzialmente libera, il voler credere in principio un vero, di cui non si abbia prova razionale, e solo in forza dell'autorità. Ma non ebbe egli avvertenza, che il muovere dalla rivelazione in filosofia, avrebbelo costretto a muovere appunto da quella fede ch' egli addomanda servile. Sò bene ch' egli credette poter far senza della fede anche iniziando la sua filosofia religiosa dal cristianesimo, come religion rivelata; ma in ciò appunto io dico che andò fallito. E, se

egli potette dar luogo a questa illusione, fù solo perchè già aveva in sua mente annullato quella rivelazione soprannaturale, dalla quale aveva pensiero d'incominciare. Sicchè la ragione secreta, ma vera del processo kantiano si vuole riporre in un falso pregiudizio del Kant, cioè quello di credere anticipatamente innanzi ad ogni dimostrazione, che la rivelazione soprannaturale fosse obbietto proprio e proporzionato della ragione umana. Tuttavia, sia che si tenga esser questo pregiudizio il principio onde muove il processo kantiano, sia che si giudichi aver voluto il Kant, come egli afferma, incominciare la scienza della religione dalla rivelazione fatta, rimane fermo nell'un caso e nell'altro che il suo procedimento è contrario alla scienza, e però antifilosofico.

Per le quali cose potrebbe taluno far ragione che il filosofo di Königsberg avesse inteso di giovare piuttosto alla teologia, che alla filosofia, e fosse da credere per conseguente più amico della rivelazione, di quello che d'ordinario si pensa. Ma egli è però un fatto che il Kant ha tenuto tale procredimento intorno alla cristiana filosofia, il quale non meno alla teologia che alla filosofia reca sconcio e confusione. E vaglia il vero; il suo processo è contrario alla rivelazione, perocchè nega in principio la facoltà propria della medesima, vogliam dire la fede. Trasportare la rivelazione sul campo della ragione, far che questa tenga quella a sindacato, non è certo cosa ben fatta in grazia della teologia e della rivelazione medesima.

Da questa nozione della filosofia cristiana tanto guasta e pervertita, per facil modo derivò il perturbamento e la confusione in mente dell'Autore, per riguardo ai rapporti tra la fede e la scienza, la filosofia e la teologia. Il razionalista sebbene logicamente impugni la fede e la teo-

logia, vuole sempre tenerne discorso a suo modo. Egli adunque disse che l' assenso è un giudizio fondato col quale proponesi una cosa come vera. Le ragioni poi di un tale giudizio ove soddisfacciano alla mente umana, rendono certo l' assenso; e per contrario, se a tanto non sono valevoli, l' assenso resta incerto. Di qui derivò egli le diffinizioni della scienza, della fede, e dell'opinione. Imperò l'assenso certo, quanto è tale da soggiogare le menti di tutti, dicesi scienza; e per contrario, avendo forza solo per alcuni, ha nome di fede. Ed ove sopra nessuno abbia efficacia e valore, l' assenso in tal caso piglia la denominazione di opinione. Quando all' oggetto ed al termine di queste tre specie di assensi; il Kant spiega il suo pensiero in tal forma. La scienza riguarda solo quelle cose che sono necessariamente ed assolutamente vere, e però quantunque possa aversi qualche volta eziandio delle cose *a posteriori*, pure segnatamente si ha delle cose *a priori*. Il terreno dell' opinione è propriamente l'esperienza, cui la mente umana non arriva solo perchè ha limitate facoltà, e ne viene da altri ostacoli impedita. Nell' uso poi transcendentale della ragione, che vale quanto nell' applicazione delle nozioni della ragione ad oggetti posti fuori l' esperienza, l'opinione non è bastevole, e la scienza è troppo. Sicchè l' oggetto ed il terreno della fede sono le cose soprannaturali, delle quali è impossibile sì l' opinione come la scienza (1).

Il convincimento poi della fede non è una convinzione logica, la quale costringa le menti di tutti, e possa agli altri essere comunicata; perciocchè le ragioni, come abbiam detto, sopra le quali poggia quella specie di assen-

(1) Cf. *Logik* passim. e *Kritik der reinen Vernunft*.

so, non sono mica a ciò valevoli. La fede adunque solo moralmente astringe, e solo una morale certezza ingenera nell'animo (1).

Questa idea kantiana della fede poggia affatto sul sistema dell' autore ; e però è tanto ferma quanto il sistema in generale. Sanno tutti in effetti la sublime contraddizione, che altri disse, del celebre filosofo di Lamagna, nello accordare alla ragione pratica tutto quanto avea ingiustamente tolto alla ragione speculante. La speculazione umana egli credette essere inetta a stabilire alcuna cosa intorno a Dio, ed all'immortalità e libertà dell'anima umana; e solo dal senso morale , ovvero dalla ragione pratica disse esser l' uomo costretto a cercare necessariamente il Bene sommo, e a piegare perciò l'animo suo alle condizioni di un siffatto conseguimento. Donde il suo pronunziato, che quanto più forte è il senso morale in noi , tanto più ferma e più viva è la fede. Ma chi potrà col filosofo alemanno convenire, che di Dio, della libertà ed immortalità dell' anima non possa l' uomo aver scienza ? Chi col medesimo consentirà, che il testimonio interno della coscienza in favore della libertà dello spirito umano, sia solo un fondamento soggettivo, e non oggettivo sì, che la convinzione ne riesca solo morale e non reale o logica? Che forse la libertà e l'immortalità dell'anima, sono cose estranee all' io stesso pensante , ovvero che l' io n' abbia dal di fuori a mendicare l'oggettivo fondamento ? É poi chiaro a tutti , che ove si stabilisca per vero il pronunziato del Kant: « non potersi del soprasensibile aver scienza alcuna », ogni scienza cade e ruina.

Ma studiamo per poco meglio i rapporti tra la fede e

(1) Cf. *Kritik der praktischen Vernunft.*

la scienza, come li abbiamo esposti. Nel che non approviamo dapprima la diffinizione dell'opinione, come quella che le toglie ogni sufficiente ragione, tanto oggettiva che soggettiva. Imperò chi opina ha mai sempre una ragione in mente da siffattamente stimare, sicchè un fondamento soggettivo non può esserle negato. Tuttavia, poichè la mente non trova certa la ragione che la piega all'un giudizio piuttosto che all' altro; si piega all' uno non senza esitazione. Il perchè l'opinione appartiene al genere de'giudizii incerti, o meglio costituisce essa sola il giudizio incerto (1). Il fondamento poi dell' opinione può essere eziandio oggettivo, purchè si tenga fermo che non sia sufficiente e valevole a far piegare risolutamente e con sicurezza lo spirito (2). Sicchè la sentenza del Kant non può sostenersi; ovvero avrebbe egli dovuto dimostrare la possibilità di un tale stato mentale, in cui la mente aderisce all'oggetto senza motivi di sorte alcuna, tanto oggettivi che soggettivi (3).

(1) Spesso dai moderni si confonde il conoscere col pensare, e s' insegna che l'opinione come il dubbio appartenga alla conoscenza incerta. Il dubitare non è lo stesso che il pensare o conoscere, ed il pensare non è lo stesso che il conoscere. In verità, quando io sto nel dubbio, non giudico, non affermo, nè nego. Se penso poi, io giudico sempre, affermo o nego la convenienza tra due idee. Ove infine il mio giudizio è oggettivamente retto, ed io ne veggo la giustezza, allora dirò di conoscere. Vedi Püllenberg, *Fundamentalophilosphie* p. 3. e seg. Paderborn, 1856.

(2) Oltre questa opinione gli antichi ne riconobbero un' altra, che noi meglio diremmo presunzione, la quale si ha quando altri secondo il dire di S. Agostino « putat se scire, quod nescit » (*De Mendac.* c. III n. 3.). E di questa sta ben detto ciò che il S. Padre afferma altrove « nunquam sine vitio ».

(3) Altra cosa è esser conscio de' motivi di un giudizio, ed altra

Ma veniamo, il che più cale, ai rapporti tra la fede e la scienza nella teoria del Kant. Abbiamo già veduto che la fede per lui è solo morale, fondata sulla ragion pratica. Ora è questo il primo e fondamentale errore del filosofo alemanno. Imperò la fede essendo una conoscenza certa, non può star senza di una teoretica veduta. Così, anche quando sul testimonio del senso morale io credo all'esistenza di un essere supremo, io ho coscienza non solo del fondamento razionale della mia credenza, ma della rettitudine altresì della mia credenza, in quanto son sicuro che il senso morale non m'inganna. Lo stesso si dica della fede storica così detta, la quale il Kant a torto nega, e rapporta alla scienza. Nè altramente si deve pensare della fede naturale nell'autorità dell'io, e della sovrannaturale nell'autorità di Dio. Il divario che corre tra la fede e la scienza, in ordine alla veduta teoretica, vuolsi porre in ciò, che nella scienza lo spirito vede da sè il fondamento ultimo del suo assenso, il quale deriva più spesso dalla natura medesima dell'oggetto scientifico; laddove nella fede tanto naturale e storica, quanto sovrannaturale, egli ha coscienza dei motivi del suo assenso e del valore loro; ma questi motivi sono sempre estrinseci all'oggetto creduto, mentre per le ragioni intrinseche si affida all'altrui veduta (1). Onde non possiamo concedere

cosa esser consapevole della rettitudine di un giudizio, ossia del valore dei motivi stessi. Quello accompagna ogni giudizio, questo solo la conoscenza.

(1) Giova notare che questo momento teoretico il quale entra in ogni fede, e che propriamente la distingue dalla falsa fede e dalla superstizione, non distrugge l'essenza della fede immediata ed originaria sì naturale come soprannaturale. Imperò questa veduta teoretica è implicata eziandio nell'essenza della fede, onde non può recare pregiudizio o venire

al Kant che i motivi della fede siano solo soggettivamente valevoli ; perocchè sono essi sempre oggettivi ed estrinseci al soggetto, e quindi realissimi. L'autorità poi dello spirito umano niuno da senno dirà essere soggettiva ossia non reale; chè d'altra guisa, essendo essa condizione prima sì della fede come della scienza, e' ne seguirebbe un compiuto scetticismo. L'autorità infine di Dio, sopra cui immediatamente si fonda la fede teologica, e l'autorità dell'esterno testimonio, immediato fondamento della credenza storica, sono certo tanto salde fondamenta, sopra cui non solo taluni, ma sì tutta l'umanità intelligente consentiranno di poggiare il loro assenso.

Finalmente niuno che attentamente consideri la cosa metterà in dubbio , che la fede soprannaturale resta annullata nella teoria Kantiana. Imperò , come mai potrebbe sussistere in un perfetto soggettivismo, quella fede che essenzialmente è prodotta dalla grazia soprannaturale dello Spirito Santo e mediante la libera cooperazione dell'uomo? E se la fede , come intende il Kant concerne propriamente quelle cose , intorno alle quali non si può ottenere scienza , la teologia, ch' è la scienza delle cose credute, torna impossibile ed assurda. Ecco come il vero maestro e padre del razionalismo alemanno riesce a spiantare dalle ra-

in opposizione all'altro elemento non meno essenziale della medesima. Per contrario solo il soggettivismo della fede rende come soggettiva la scienza così assurda la fede soprannaturale. Per vero , ove quel momento teoretico , il quale costituisce il fondamento della certezza inseparabile dalla fede , sia soggettivo , è chiaro che la certezza , la quale ne deriva , riesce di necessità soggettiva; il perchè non potendo sorpassare la natura del soggetto , la certezza soprannaturale , la quale accompagna la fede dello stesso nome , diventa impossibile. La verità della nostra sentenza vien comprovata dalla storia dell'hermesianismo.

dici la fede e la teologia cattolica (1). Ma gli errori ed i vizii del processo kantiano chiaramente appariscono dall'esame che rapidamente ne abbiamo fatto; e però senz'altro passiamo al Fichte.

ARTICOLO II.

FICHTE.

Il concetto della filosofia religiosa, che sí ebbe il Fichte, vuolsi togliere dallo scritto ch' egli denominò: istruzione per la vita beata (2). Questo libro appartiene al secondo periodo della filosofia fichtiana, quando egli in Berlino secondo il testimonio del figlio, ebbe riposo bastevole a meditare lungamente il suo sistema, che gli aveva cagionato l' accusa d' ateismo. Nel qual tempo sebbene il Fichte apportò alcuna mutazione nelle sue vedute filosofiche, tuttavia sosteniamo non avere egli punto rinvenuto una filosofia amica al cristianesimo. Ciò si parrà manifesto dall'esposizione dei pensamenti di lui. Egli, per vero, sulle prime ci

(1) Conferma il nostro giudizio, ma muove insieme l'indegnazione questo passo del Lemoine, il quale paragona la fede del Kant a quella di S. Agostino: « Neminem, dice, res certo ponderantem judicio latere possit Kantianam fidem ex Augustiniana fide non una ex parte enatam esse, nec ab hac fide differre nisi specie illa egregie philosophica quam ipsi Critices auctor addidit; cui assertioni majorem adhuc vim et auctoritatem conciliat recens orta apud Germanos Theologorum rationalistarum secta, qui fidem Katianam pro praesidio habent, ipsum vero Kantium verum parentem primumque motorem agnoscunt, etc. » *Commentatio de Scientia, Fide et Opinione* p. 14, 1829.

(2) *Anweisung zum seligen Leben*; Sommers. 1806. Noi citeremo la traduzione in francese del Bouillier, Paris 1845.

avvisa, che la denominazione da lui data al libro è poco esatta nella scienza, perciocchè questa immedesima la vita colla felicità per guisa, che la vita beata non sia altra cosa che la vita (1). Ma in che consiste questa vita? « Ogni vita, dice Fichte, suppone la coscienza di sè stesso, e solo la coscienza di sè stesso può comprendere la vita, e permettere di goderne. Inoltre la vera vita e la felicità consistono nell'unione con ciò, ch' è invariabile ed eterno. Ora l'eterno non può essere appreso che dal pensiero, egli non è a noi accessibile che solo per questa via. Noi concepiamo l' uno e l'invariabile come la ragione della nostra esistenza e di quella del mondo. Dapprima egli è il principio di qualche cosa, egli si è manifestato nel finito, e non è rimasto nel nulla. Senza che questa qualche cosa, di cui egli è il principio, è fondata sulla sua essenza intima, la quale è per questo modo intelligibile ed in ogni altra guisa incomprensibile, e non può manifestarsi in altra maniera che in quella in cui s' è manifestata. Per conseguente la vera vita e la felicità esistono nel pensiero, cioè, in un certo concetto determinato di noi medesimi e del mondo, considerati come un'emanazione dell' essenza intima e nascosta dell'essere divino. Così la dottrina della beatitudine non può essere essa stessa altra cosa che una dottrina della scienza; e non può esservi in gene-

(1) « Obligé de me soumettre à l'opinion commune, d'où il faut d'abord partir pour ensuite la redresser, j'ai dû m'exprimer de la sorte, quoique en realité cette expression de vie bienheureuse contienne une vaine répétition. En effet, la vie est nécessairement bienheureuse, puisque la vie est le bonheur. Il y a contradiction dans l'idée d'une vie qui ne serait pas bienheureuse. La mort seule est malheureuse. J'aurais donc dù, pour parler plus exactement, donner pour titre aux leçons que je me suis proposé de vous faire, le Chemin du bonheur, la Doctrine du bonheur. » *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, par Fichte, trad. cit. p. 46.

rale altra dottrina che quella della scienza. La vita reale riposa, sullo spirito, cioè, sulla vitalità del pensiero, il quale ha il suo fondamento in lui stesso, poichè fuori dello spirito non v' ha nulla di reale. Vivere realmente, si è pensare realmente e riconoscere la verità ». (1) Di questo luogo si mostra chiaramente che il Fichte molto fedele al suo panteismo idealistico identifica la vita col pensiero.

Ma per comprendere interamente il senso della teorica del Fichte vuolsi por mente che il pensiero, nell'intendimento di lui, non è il pensiero quale si appalesa nelle interne modificazioni della coscienza, ma bensì è l'espressione della vita, la manifestazione dell' essere. Ora, questa manifestazione essendo essenziale all'essere stesso, poichè l'essere, che non si manifesta, è il nulla; segue quindi che il pensiero è l'essere stesso, è Dio. L'Assoluto o Dio ed il sapere, che n' è la manifestazione, sono identici (2). Ma se la vita s' immedesima col pensiero, e questo è Dio, la nostra vita è la vita di Dio. Or questa convinzione che Dio vive in noi, ch' egli è la nostra vita cui viviamo e vivremo, è questa che costituisce l'essenza della religione per guisa, che chi ha siffatta persuasione nell'animo è religioso; e chi pensa diversamente è irreligioso. Il Fichte aggiunge eziandio un'altro argomento in conferma della sua veduta. La vera religione, ei dice, consiste nel possedere interiormente Dio. Ma questo possedimento interiore non è altramente possibile che pel pensiero, sendo questo la forma essenziale del nostro essere, e quello che costituisce la nostra personalità propria. E poichè l' essere è Dio, il pensiero ch' è la manifestazione dell' essere, è per consequente eziandio la mani-

(1) Ib. p. 60, 61.
(2) Ib. p. 112 e seg.

festazione di Dio, è l'occhio per cui Iddio si scopre a noi (1).

Potrebbe però in taluno nascere dubbio non intendesse il Fichte parlare di una religione astratta, e non mica del Cristianesimo; ma questo dubbio non regge; perciocchè egli è appunto del Cristianesimo che discorre il filosofo di Berlino. Per vero, ecco in qual forma egli favella della dottrina di Cristo: « Gesù di Nazaret ha posseduto senza dubbio la più alta conoscenza la quale contiene il principio ed il fondamento di tutte le altre verità, cioè la conoscenza dell'assoluta identità dell'umanità colla divinità, considerando ciò che v'ha veramente di reale nell'umanità (2)». Altrove egli, dopo avere distinto il Cristianesimo secondo S. Giovanni da quello secondo S. Paolo, dice che il Cristo di S. Giovanni ha insegnato la stessa dottrina che egli ha esposto, e quale noi abbiamo rapportato (3). Questa dottrina ei la vede espressa nei cinque primi versetti del Vangelo di S. Giovanni. Il senso poi cui egli dà a questi primi versi è il seguente: In Dio e fuori di Dio nulla addiviene, nulla nasce; in Lui è eterno solo l'essere; e ciò che per conseguente deve essere, deve originariamente essere in Lui, e deve essere Egli stesso. Quindi seguita che fuori di Dio non vi può essere che un fantasma di essere. Il mondo adunque e le cose sono la parola di Dio

(1) « Or cela n'est possible que par la pensée pure et indépendente, car elle seule constitue notre personnalité propre, car elle seule est l'oeil auquel Dieu se découvre. La pure pensée est la manifestation même de Dieu, et la manifestation divine dans son immédiatitè n'est pas autre chose que la pure pensée. » Ib. p. 75.

(2) *Ib.* p. 205.

(3) « Le Christ de Jean dit absulement la même chose que ce que nous enseignons et démontrons ». *Ib.* p. 83.

parlante sè stesso. Come poi l' uomo intende questa sua identità con Dio , in lui la parola , cioè il Logo eterno , diventa carne come in Gesù Cristo, per modo che la sua persona è l' espressione della parola di Dio (1).

Ma affine che l' uomo giunga a tanta elevatezza di pensiere, fa mestiero che si spogli della sua individualità ; e quando egli da sè è un nulla , allora non resta che Dio in lui , Quegli ch' è tutto in tutto. Nel che occorre che l' uomo il quale non può mica agguagliare a Dio , diviene Dio annullando sè stesso e rinunziando alla ragione formale del suo individuo ; chè in tal caso egli si perde in Dio, ed al suo principio ritorna. È questa, secondo il Fichte , la vera dottrina del Cristo di S. Giovanni identica nel fondo a quella di Platone, e recentemente espressa nella poesia tedesca dallo Schiller e dal Göthe (2).

Da questa teorica del filosofo di Berlino seguirebbe certamente che la religione essendo immedesimata col sapere, e propriamente coll' idealismo assoluto , sia piuttosto un prodotto della filosofia, che un elemento sopra cui essa si fondi. Il Fichte però lo nega apertamente e vuol ritenere col Kant, che la sua filosofia religiosa muova dalla religione, dal Cristianesimo. Chi tira quella conseguenza, ignora, secondo lui, il divario che corre tra la cognizione popolare e scientifica. Il metodo scientifico , come egli insegna, sta propriamente nel lavoro dello spirito nel distrigare il vero dall' errore , che d' ogni parte l' assedia, nel separare per una saggia dialettica la verità dal-

(1) De même qu'il est le Verbe éternel devenu chair et sang, de même nous devons devenir sa chair et son sang, et en conséquence, et ce qui est identique, nous, devons devenir le Verbe éternel fait chair et sang. *Ib.* p. 196.

(2) *Ib.* p. 83-84.

le false apparenze in cui trovasi mescolata. Questo lavoro fa apparire la verità come nata di fresco, e prodotta sotto i nostri occhi. Però egli è evidente, che innanzi d'intraprendere questo lavoro, deve il filosofo già essere in possesso della verità, chè l'opera del filosofo non crea il vero, ma è mezzo a dimostrarlo. Ora, se non è la scienza che porge questo vero al filosofo, donde è che lo coglie? Certo dal sentimento naturale della verità. Questo sentimento « Gesinnung » ch' egli addomanda fede, è quello con cui tutti gli uomini nascono, e cui tutti insieme seguono nelle loro azioni (1).

Posta questa teorica, domandiamo al Fichte, in qual rapporto siano la religione e la scienza? Egli tosto risponde, che la religione è la conoscenza pura e nativa dell' assoluta identità dell' umanità colla divinità, della realtà unica ed assoluta dell' Essere uno; dove la scienza nulla aggiungendo nel fondo a questa conoscenza, la intende, la ragiona per guisa, che sa come tutto è uno, ed in qual modo l' apparenza della moltiplicità si genera. In somma, ciò che per la religione è una conoscenza implicita, una semplice fede, per la scienza addiviene una conoscenza esplicita ed intuitiva: con altre parole, la religione è l' espressione popolare e pratica della scienza; questa invece il complemento e lo sviluppo di quella.

Da questa esposizione della filosofia religiosa del Fichte siamo in diritto di conchiudere che il filosofo di Berlino, in questo suo scritto appartenente al secondo periodo della sua vita filosofica, si mostra pur troppo fedele al suo sistema. E da ciò mentre cavasi che mal non si apponeva il

(1) Qui si manifesta assai chiaramente un'analogia del sistema del Fichte a quello del Jacobi.

figlio nel credere assai uniforme e concorde la dottrina del padre in tutti gli scritti di lui, si raccoglie insieme la confutazione dei suoi principii filosofico-religiosi. Per verità egli fu un profondo sguardo che lo Schelling gittò sul sistema fichtiano, quando disse: la filosofia del Fichte ha trovato nel suo io ἓν καὶ πᾶν. Il principio del mondo essendo, secondo lui, l'io, il quale è l'assoluto uno e l'incondizionato, vedesi chiaro che non può fuori l' io esservi altro personale assoluto, e però è assurdo un Dio il quale personalmente si differenzii dall' io. Per il che quando il Fichte immedesima Dio coll'ordine morale dell'universo, egli è pur troppo seco stesso d' accordo. Inoltre, se l'io è assolutamente autonoma e, secondo la frase fichtiana uni-tutto, egli è inintelligibile il concetto che la nostra volontà venga mediante la volontà divina determinata; e per conseguente ripugnante l' idea d' una divina rivelazione. Quindi muove quello stretto e rigoroso razionalismo, che noi abbiamo esposto, e che non si diversifica nella sostanza, come ha bene osservato lo Staudenmaier (1), dal razionalismo di Parmenide. Questi aveva immedesimato il pensiero coll' essere dicendo: « τό αὐτό νοεῖν ἐστί τε καί εἶναι » (2): ed il Fichte ha pronunziato: « il pensiere puro è la stessa divina esistenza; e per converso, l' esistenza divina nel suo momento immediato non è che il pensiere puro » (3). Or secondo questo pretto razionalismo del Fichte, per il quale l' io esistente assolutamente da sè e determinante sè stesso vale quanto la sostanza universale dello Spinoza, nulla

(1) *Philos. des Christent*, p. 168.

(2) *Fragments du poème de Parmenide*, 40. Cf. *Essai sur Parmén. d'Elée*, par Franc. Riaux. p. 210 Paris 1840.

(3) *Op. cit.* p. 75.

di reale può sussistere, nè il mondo esteriore, nè libertà, nè storia. Il razionalismo del Fichte, a differenza del razionalismo spinozistico, è un razionalismo soggettivo, poichè l'io del Fichte è la ragione (1). In siffatto sistema è solo in parole pronunziato il mondo esteriore, il fatto; perciocchè tutto ciò che apparisce fuori dell'io, il mondo dell'esperienza, e la storia, non è che l'attività dell'io, l'unico suo proprio fatto, il prodotto dell'interna necessità della ragione sotto la forma dell'io. « Per conseguente, la ragione, come io, non mette solo la forma nella conoscenza, ma colla forma unitamente l'intero e pieno contenuto. Il regno della natura come il regno dello spirito una colle relazioni esistenti in essi è il mero prodotto dell'unico e medesimo atto dell'io; e la libertà dell'io è posta appunto in ciò, di essere e poter compiere questo tutto senza misura, come che venga essa d'altro lato per interna necessità determinata (2)». Conforme questi principii egli è chiaro che il concetto del Cristianesimo riesce assurdo, e la filosofia cristiana non è che vano folleggiamento.

Non di meno rimane pure un dubbio sul vero intendimento del Fichte; perciocchè egli ci assicura che la filosofia religiosa sia l'opera della riflessione sulla fede. Che cosa egli intende per questa fede? Per comprendere esattamente la significazione di questa fede, dalla quale, come abbiam visto, egli insegna dover muovere il filosofo nella filosofia religiosa, è uopo esaminare la sua teorica della fede esposta da lui nella *Destinazione dell' uomo* (3).

(1) Cf. Staudenmaier *Op. cit.* p. 172 e segg.
(2) Ib. p. 173.
(3) *Bestimmung des Menschen*, Berlin, 1800.

In questo trattato, il quale va diviso in tre libri denominati: il Dubbio, il Sapere e la Fede, il Fichte fa un vivo dialogo tra l'idealista ed uno spirito intorno al valore della scienza. L'idealista pensatore arriva logicamente a questa conseguenza, cui lo spirito approva: « Nulla vi ha in generale di permanente nè fuori, nè dentro il me, sì bene tutto in una incessante mutazione si passa. Io ignoro affatto se alcun essere vi sia, ed eziandio del mio proprio essere nulla so! Non v'ha alcun essere. Io stesso il primo non so, nè sono. Le immagini sono: esse sono l'unica realità, ed esse sanno di sè a modo d'immagini: — Immagini, le quali stanno sospese in sù; sono legate insieme mediante immagini d'immagini; immagini, senza il rappresentato da loro, senza significazione, e scopo. Io stesso sono una di queste immagini; anzi neppur questo io sono, ma sì solo una confusa immagine delle immagini.— Tutta la realtà si cangia in un sogno maraviglioso, senza una vita, che si sogni, senza uno spirito, che sogni; in un sogno, il quale finisce in un sogno di sè stesso. L'intuizione è il sogno, il pensiere è il sogno di quel sogno (1)». Questo risultato però spaventa per modo l'idealista stesso che duolsi collo spirito d'averlo condotto in questo estremo desolamento, ovvero d'avergli mostrata tale una verità che discoraggia e disconforta. Al che, dopo ch'egli ebbe lungamente sfogato l'animo suo doloroso contro l'idealismo, cui accagiona non altramente che il Iacobi di menare per dritto al nullismo, lo spirito in tal forma risponde: « Tu hai assai bene inteso il tutto. Serviti sempre delle più taglienti espressioni e de' più energici costrutti per rendere odioso questo risultato, ove tu ad esso do-

(1) *Ib.* p. 172.

vessi esser soggetto. E tu lo devi, perchè hai chiaramente veduto che non va altramente la cosa. Ovvero vorresti tu per avventura ritirare il tuo assenso, e giustificare con ragioni questa ritrattazione? » Ed il Fichte risponde: « Non già. Io ho veduto e veggio chiaramente che così è; solo io non posso crederlo (1)».

Quest' ultimo tratto del Fichte, dice il Baltzer, include implicitamente la supposizione, ch' egli realmente porti in sè una fede la quale dona a lui la realtà di ciò ch' egli, mediante la dimostrazione logica nel processo della riflessione, non può trovare come reale. Il Fichte dunque svolgendo con rigore di logica il principio kantiano si trovò sul terreno intellettuale per un filosofico inganno privo e frodato di quella fede nella realtà, la quale egli di fatto possedeva nel periodo di vita precedente al filosofico. Ed ora, non ostante quella logica deduzione, pure egli non può dichiarare affatto estinta e perduta quella fede in ordine alla vita; ma deve confessare, ch' egli in contraddizione coll' idealismo filosofico, crede ancora sempre a quel realismo precedente la filosofia; per conseguente ei non più considera come una vôta immagine di sogno l'intero mondo posto dirimpetto a lui, bensì come oggettiva realtà lo lascia valere nella vita quotidiana (2).

Seguiamo intanto il dialogo del Fichte. Alla risposta del pensatore lo spirito ripiglia cosi: « Tu lo vedi; ma solo non puoi crederlo? Questo è tutt' altro. Tu volevi sapere, ed avevi per raggiungere siffatto scopo pigliato una strada assai falsa; tu cercavi il sapere là dove alcun sapere

(1) *Ib.* p. 174.

(2) *Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus*, II.; p. 190. Breslau, 1839.

non giunge, e ti eri già persuaso di vedere qualche cosa ripugnante all'interna essenza di ogni intuizione. Io ti trovai in questo stato, e volli liberarti del tuo falso sapere; ma non intesi per nulla esporti il vero. Ogni sapere non è che un effigiare ed è richiesto sempre in esso qualche cosa che corrisponda all' effigie. Questo bisogno non può essere soddisfatto da alcun sapere. La realtà, la quale tu credevi d' aver colto; un mondo dei sensi, esistente indipendentemente da te, si è dileguato dalla tua vista. Il sapere non può dare la verità, imperciocchè egli è affatto vuoto in sè stesso. Or tu cerchi qualche cosa di reale posto al di là della mera immagine. Ma tu invano faresti opera di crearlo mediante il tuo sapere, e dal tuo sapere; indarno dureresti a comprenderlo colla tua conoscenza. Se tu non hai un altro organo per cogliere la realtà, giammai di rinvenirla ti verrà fatto. Ma tu hai un tale organo. Animalo e riscaldalo, e tu giungerai al più perfetto riposo (1)».

Altrove il filosofo parla seco stesso in tal guisa: « Che cerchi tu ora o mio dolente cuore? che cosa è che ti anima contro un sistema, cui il mio intelletto non può opporre anche una leggiera obbiezione? Ecco qual'è: Io desidero una qualche cosa esistente fuori la pura rappresentazione, una cosa ch' è ed era e sarà, anche quando la rappresentanza non fosse; ed a cui la rappresentanza non abbia parte quanto alla produzione ovvero alla mutazione. Io tengo una mera rappresentazione per una immagine ingannevole; le mie rappresentazioni debbono significare una qualche cosa; e se a tutto il mio sapere nulla corrisponde al di fuori, allora io ne rimanco deluso per tutta la mia vi-

(1) *Ibid.* p. 174—175.

ta. — Che nulla v' abbia del tutto, oltre alla mia rappresentanza, è egli un pensamento il quale torna ridicolo e repugnante al senso naturale, cui nessun uomo può da senno acconsentire, e non abbisogna però d' alcuna confutazione » (1).

Questa fede nella realtà dell' universo e nella personalità di altri esseri intelligenti, da noi diversi, è poggiata secondo il Fichte, sul bisogno di agire, manifestatoci dalla coscienza. « Dal bisogno di agire, dice egli, nasce la coscienza del mondo reale; non viceversa, dalla coscienza del mondo il bisogno di agire. Questo è il primo, non quello; quello è derivato. Noi non agiamo, perchè conosciamo; ma conosciamo, perchè siamo determinati all' azione; la ragione pratica è la radice d' ogni ragione » (2). Egli spiega inoltre che la realtà del mondo sensibile e di altri esseri intelligenti è la supposizione necessaria della morale. É la voce della coscienza morale la quale vuole ch' io consideri i miei simili come persone libere ed indipendenti, rispetti la loro libertà e gli ami come me stesso; non ostante che la speculazione li abbia come semplice prodotto della mia facoltà rappresentativa. Il volgo agisce secondo la voce della coscienza, e punto non badá a ragionare la sua fede; per contrario il filosofo liberamente crede e conosce il significato tutto pratico e morale della sua fede. Egli inoltre sa che la sua azione devesi accordare necessariamente col mondo esteriore, perocchè questo mondo è formato secondo le leggi del pensiero stesso, e non esprime in generale, che i rapporti di me stesso a me stesso (3). Qui vedesi nel fondo che il

(1) *Ib.* p. 81.
(2) *Ib.* p. 327.
(3) *Ib.* p. 202.

Fichte non cessa per la fede pratica il suo idealismo. Invero, la fede di lui non è mica giustificata e confermata dalla speculazione, essa è un bisogno morale, non assoluto; e però l' oggettiva realtà fondata sulla fede ha solo un essere soggettivo, condizionato, ma non già indipendente da noi. Per tale considerazione io direi essere la fede fichtiana un episodio nel suo idealismo, e nulla più. Questa fede del Fichte fu eziandio accusata di petizion di principio dalla scuola dell' Hermes, perocchè il bisogno di agire manifestatoci dalla coscienza suppone innanzi la convinzione razionale della realtà di noi stessi, del mondo esteriore e della facoltà d' agire. Imperò che non possiamo realmente agire se non siamo, se non abbiamo il potere di agire (1). Ma è pregio dell' opera rapportare qui le parole chiare del Fichte, il quale apertamente dichiara quella fede pratica per nulla ed opposta ad un' altra fede superiore, propria dell' intelletto. « Io so, egli dice, che ove con questo sistema io volessi non pure pigliarmi giuoco d' imbrogliare il cervello altrui, ma altresì operare in effetti conforme al medesimo, dovrei io non ubbidire a quella voce della mia coscienza che ad agire mi muove. Io non posso volere agire; imperciocchè, secondo quel sistema, io non posso sapere pure se posso

(1) Nun ist aber ohne schon vorausgesetzte Wirklichkeit des eigenen Selbst und des uns umgebenden Welt ein moralischer Freiheitsglaube nur durch eine *petitio principii* noch möglich. Denn das im Gewissen thatsächlich gegebene Bedürfniss zu handeln tritt nur nach vorher feststehendem intellectuellem Glauben an die Wirklichkeit unserer Selbst und der uns umgebenden Welt und unseres Vermögens zu handeln erst hervor. Können wir ja gewiss nicht wirklich handeln, ohne zuvor wirklich zu seyn und das Vermögen zum Handeln zu besitzen » Baltzer, *Op. cit.* p. 195.

agire; io mai posso credere di agire realmente ; ciò che apparisce come mia azione, debbo io tenerlo come insignificante del tutto e come una mera immagine ingannevole. Così la mia vita perde ogni importanza, ogni verità, ed essa sì come il mio pensare torna ad un semplice giuoco, il quale muove dal nulla e scorre nel nulla » (1). Non poteva altri per verità esprimere con maggiore forza ed assennatezza le conseguenze del suo sistema in cui quella fede pratica non è che balocco di fantasia.

In ordine al rapporto di questa veduta fichtiana col sistema del Kant, non riesce difficile mostrare che il Fichte in questa parte presentò sotto novella forma il pensiero del Kant. La teorica della fede, svolta nella *Destinazione dell'uomo*, è il commento del rapporto delle due *Critiche kantiane*, quella della *Ragione pura* e quella della *Ragione pratica*. Uno è il principio, donde muove il Kant ed il Fichte, cioè , che il pensiero non afferra il pensato nella sua realtà indipendente dalla nostra mente, ma si nel rapporto alla nostra intelligenza; per modo, che noi non possiamo essere certi dell'obbietto, come reale, ma solamente come pensato. Per conseguente, quantunque noi pensiamo il mondo , e siamo costretti a pensare Dio, tuttavia nulla della realtà del mondo e di Dio può con sicurezza affermarsi. Nei primi due libri della *Destinazione dell' uomo* il Fichte svolge in tutta la sua chiarezza questo principio Kantiano e su questo edifica il suo idealismo. Per lui come pel Kant la realtà oggettiva non esiste punto nel terreno speculativo. Iddio, come idea, è necessario alla scienza, ma la sua esistenza resta misteriosa ed ignota alla scienza medesima. Il filosofo di Königsberg non ristette però

(1) *Op. cit.* p. 191.

in questo subbiettivismo speculativo, o diremo meglio scetticismo reale. Si sa da ognuno ch' egli nella ragione pratica rimise su la realtà annullata nella ragione pura ; e fu appunto nel sentimento morale che ricomparve la realtà del mondo esteriore, dei nostri simili, di Dio, e della vita futura. Ora che cosa aggiunse il Fichte nel terzo libro della *Destinazione dell' uomo* alle deduzioni Kantiane della ragione pratica ?

Nulla per verità, secondo noi. L'Hermes nondimeno ha creduto il contrario, ed ecco in che egli pose il merito del Fichte, in riguardo appunto alla *Destinanazione dell' uomo.* « Tutti i moderni filosofi, egli dice, hanno cercato il principio di una reale metafisica, ma il solo Fichte lo ha indicato, quando egli ha detto: il trascendere dal sapere ad un oggetto del sapere è impossibile, per conseguente o noi dovremmo poter da bel principio cominciare colla realtà ovvero mai potremmo alla medesima trapassare » (1). Questo principio del Fichte, come ognun vede, è lo stesso principio idealistico del Kant esposto nella *Critica della ragione pura.* Quel corollario, che, secondo l'Hermes, ne ha tirato il Fichte, è chiaramente la stessa idea che menò il Kant alla *Critica della ragione pratica.* Bene è vero tuttavia ; che apparentemente il filosofo di Berlino sviluppò con maggiore precisione quei due principii kantiani nel sopraccitato suo scritto , e pose in più aperta contraddizione il sapere colla fede. Oltre di questo sappiamo , come chiaro mostrasi dagli scritti dell' Hermes, ch' egli dal Fichte pigliò l'ispirazione di quel suo sistema, i cui risultamenti idealistici ci ha fatto assai chiari la storia. È pure indubitato, che il kantismo sia stato il vizio il quale cor-

(1) Cf. Baltzer, *loc. cit.* p. 192.

ruppe i pensamenti filosofici e teologici dell' Hermes, e fino i suoi discepoli convengono che a lui non sia stato a torto dato questo biasimo (1).

Dalle quali cose tutte raccogliamo che la nozione della filosofia religiosa del Fichte non è meno razionalistica che quella proposta dal Kant, per la quale il cristianesimo non ha alcuna realtà, la rivelazione soprannaturale è assurda, e la filosofia cristiana non è che l' idealismo assoluto.

ARTICOLO III.

JACOBI

La nozione della filosofia religiosa fù a suo modo esposta dal Jacobi nel trattato delle *Cose divine* (2). Lo scopo dell' autore in questo libro, come egli dichiara, è di mostrare che l' idealismo religioso, il quale si tiene unicamente allo spirito, alla rivelazione della ragio-

(1) Cf. *Ibid.* p. 266, e segg. Ivi il Baltzer dimostra che solo per metà ha egli emancipato la ragione pura dall'intelletto kantiano.

(2) « L'ouvrage des *Choses divines*, dice Willm, a la forme d'une critique littéraire, faite à l' occasion du sixième volume des oeuvres du *Messager de Wandsbeck*; nom sous lequel *Claudius* publiait ses écrits naïfs et populaires. Il a pour épigraphe ce passage de Pascal: « Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature; Dieu seul peut les mettre dans l'âme. Il a voulu qu'elles entrent du coeur dans l'esprit, et non de l'esprit dans le coeur. S'il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître. » Cf. *Op. cit.* t. II. p. 548. Avvertiamo i lettori, che avendo noi trovato assai chiari il Willm e lo Staudenmaier nell' esposizione di questa parte della filosofia del Jacobi, citeremo questi.

ne , all' idee ; ed il materialismo in religione , che non vede nulla fuori la lettera ed i fatti , cioè , la dottrina positiva, sono come le due parti della nicchia la quale racchiude in sè la perla del Cristianesimo. Quanto alla religione positiva , v' hanno , secondo lui , due partiti ; gli uni diconsi idealisti , i quali negano ogni esterna rivelazione , ed in cambio della conoscenza pongono la conoscenza della conoscenza ; gli altri poi s'addimandano realisti , chè tolgono alla conoscenza ed alla ragione ogni virtù ed energia, e tutto fanno derivare della parola esteriore , riducendo l' uffizio della ragione a verificare i miracoli , unica prova ch' essi tengono della verità delle rivelate dottrine (1). Ora , poichè la verità e la falsità , la ragione ed il torto sono messi insieme in mescolanza così nell' una come nell' altra sentenza , è necessaría una conciliazione tra loro , non altramente che tra il razionalismo e l' empirismo , tra l' idealismo ed il realismo in generale. Uno stesso principio è , il quale tutte queste opposte parti compone ed armonizza , cioè , che la visione , sebbene dalle cose esteriori non derivi pure senza le cose stesse torna impossibile. Così , l' io non è certo il prodotto del fuori di me ; ma senza il fuori di me , è egli un fatto , che l' io non ha coscienza del me. Di necessità adunque vuolsi ammettere un elemento ideale ed un elemento reale in ogni scienza , e però eziandio nella scienza religiosa. Gli ortodossi non credono che in un Dio esteriore, tradizionale, scritto, in un Cristo storico, e crocifisso ; i razionalisti per contrario non ammettono che un Dio interiore , un Cristo ideale : e però ove i primi cadono in una specie d' idolatria e di mate-

(1) *Ibid.* p. 553.

rialismo ; i secondi riescono ad un nullismo religioso, ad una divinizzazione della ragione e di loro stessi (1).

Ciò posto, cerchiamo quale sia l'elemento ideale, soggettivo, il quale collegandosi all'elemento oggettivo e storico rende la nozione vera della filosofia cristiana. Questo elemento pel Jacobi è l'istinto delle cose divine, il quale si manifesta mediante i sentimenti virtuosi. Questo istinto è quello stesso il quale d'una maniera inesplicabile e senza intramessa dell'intuizione o della ragione ci rivela ciò ch'è vero, buono, e bello in sè. Il bello in effetti viene riconosciuto dal sentimento di amore e di ammirazione ch'egli c'ispira; il buono si arguisce per noi dalla stima e dal rispetto che sentiamo verso di lui; ed insieme poi essi suppongono il vero, sopra cui la ragione fa fondamento. Questo senso intimo delle cose intelligibili e divine, quest'organo per lo quale ci si manifesta immediatamente il vero, il bello ed il buono, è appunto quella fede donde muover deve la filosofia, secondo il Jacobi. Questa fede poi si distingue per l'obbietto dalla fede naturale, la quale coglie per modo immediato la realtà del mondo esterno; ed entrambe si comprendono sotto la denominazione di ragione, ch'è l'organo della conoscenza immediata in generale, e delle cose intelligibili in particolare (2). Per il che il divino si manifesta all'uomo mediante la ragione, come suo proprio organo; onde questa manifestazione è detta dal Jacobi rivelazione della ragione. E poichè la ragione non solo è l'organo, pel quale il divino si manifesta allo spirito; ma altresì l'organo, per cui lo spirito raccoglie questa più alta rivelazione, può ugualmente essa chiamarsi, nell'atto proprio, intui-

(1) *Ib.* p. 549.
(2) *Ib.* p. 569 e segg.

zione di ragione, sentimento, fede, facoltà di percezione soprasensibile, occhio spirituale per gli obbietti spirituali, santo istinto, e simili (1).

Quindi segue che la rivelazione vera del Dio reale e delle cose divine in generale è la ragione, unico organo di ogni realtà. Per la qual cosa una rivelazione esteriore, per quanto suppongasi vera e reale, deve al più verso l'interna e primitiva stare come la parola in ordine alla ragione. Dico, al più solo, ripiglia il Jacobi, chè non può il Dio vero apparire fuori l'anima umana, più che non possa esservi fuori la medesima un Dio falso per sè. Quel Dio dunque noi abbiamo, il quale addivenga uomo in noi, ed è impossibile conoscerne un altro, per migliore insegnamento che si supponga. Così, lo ripeto, dice egli, Iddio deve esser nato nell'uomo, se questi debba avere un Dio vivente, e non già un idolo vano. Oltre di che, questo Dio deve nascere a modo umano nell'uomo, che d'altra guisa l'uomo non avrebbe di lui sentimento veruno. A noi è chiaro, discorre egli così con Mattia Claudio, come a te si presenta, sotto l'immagine ed il nome di Cristo, tutto ciò che dall'uomo può essere intuito di divino, e che mediante questa intuizione possa destarlo alla virtù e ad una vita divina. Solo venerando in lui ciò che da per sè è divino, tu non abbassi l'anima tua e non deturpi di sozza idolatria la ragione e la moralità. Ciò che sia per sè Cristo fuori di te, se conforme alla tua idea oppure disforme, ciò niun pregiudizio arreca all'essenziale verità della sua rappresentanza ed alla qualità del sentimento che ne deriva. Quello

(1) Cf. Staudenmaier, *Op. cit.* p. 755.

ch' egli è in te, ciò solo importa, ed in te egli è un vero essere divino (1).

Da questi luoghi ed altri simili, che qui in grazia di brevità tralasciamo, vedesi pur chiaro il rapporto che il Jacobi stabilisce tra l' elemento storico del cristianesimo e l' elemento ideale, ovvero la filosofia. Il primo in relazione al secondo ha l' attenenza stessa del linguaggio verso la ragione. Onde che, come il linguaggio all' uomo sfornito di ragione torna inintelligibile, per simil guisa la rivelazione storica senza la rivelazione interiore riesce impossibile ad intendere.

Ma perchè ognuno sia più chiaro di questo, il Jacobi arreca il seguente esempio. La natura, dice egli, porge solo mute lettere. Le sante vocali, senza le quali il suo scritto nón può esser letto, la parola non può essere pronunziata, ed il mondo non può esser tirato dal suo caos, sono dentro nell' uomo. Ciò vale, egli aggiunge, per ogni esterna rivelazione di Dio, senza alcuna differenza; e l' ortodossia, la quale pretende far fondamento unicamente sopra quella e credela superiore alla rivelazione intima dalla ragione, rende somiglianza a colui, il quale si persuadesse di leggere le consonanti senza le vocali, e di porre quelle al di sopra di queste. (2)

Esposta per tal guisa la nozione della filosofia cristiana secondo il Jacobi, noi passiamo a notarne brevemente alcuni punti di critica. Nel quale esame ci fermeremo principalmente a dimostrare, che nel fondo il Jacobi non sente diversamente dal Kant e dal Fichte in questa parte della sua filosofia. Per far certo chicchessia della verità

(1) *Ib.* p. 758.
(2 *Ib.* p. 579.

della nostra sentenza cominciamoci a considerarè il rapporto che il Jacobi pone tra la rivelazione storica, ossia, soprannaturale e la ragione. Ognuno ricorda che il Kant riguardava la religione cristiana storica come mezzo in rispetto alla religione razionale, ch' era solo vera per sè. Ebbene, il Jacobi ancora giudica la rivelazione storica come introducimento alla rivelazione intima della ragione, ch' è solo vera. E si aggiunge inoltre, che pel Jacobi la rivelazione esterna è inintelligibile senza l' interna, laddove pel Kant quella per avventura si lasciava intendere senza questa. L'uno come l' altro poi afferma il diritto naturale della ragione d' interpretare la S. Scrittura. Il Kant, come abbiamo mostrato, distrugge il Cristianesimo come religione soprannaturale; ed il Jacobi fa altrettanto, ponendo la rivelazione della ragione come unicamente vera. Il razionalismo è il carattere del Kant nella teorica della filosofia cristiana, ed il razionalismo è altresì il sistema del Jacobi. E comechè sia vero, che il sistema filosofico del Jacobi si oppone per molti capi a quello del filosofo da Gonisberga; pure quanto al concetto della filosofia cristiana è poco meno che in perfetto accordo con quello. In ciò poi merita un maggior biasimo il Jacobi; perciocchè egli movendo dal sentimento interno, dalla fede nella realtà, poteva certamente più di leggieri scorgere eziandio la realtà storica del Cristianesimo, che il Kant non aveva fatto. Nè si dica ch' egli l' ammetta; chè ove veramente l' avesse riconosciuta, avrebbe certo la rivelazione soprannaturale tenuto in conto di fine e non di mezzo, sendo questa fonte di verità indipendente dalla ragione, e superiore alla medesima.

Questo stesso nostro giudizio ha portato lo Staudenmaier sulla Cristologia del Jacobi, dicendo che questi non si è

elevato punto sopra il Kant in rispetto alla considerazione del Cristianesimo ed in molte cose gli è rimasto inferiore. Per lui come pel Kant il Cristo storico deve introdurre alla rivelazione della ragione; per il che, anche per lui, la storia del cristianesimo vale quanto l'intera storia dell'umanità e questa contiene quella in sè (1).

Potrebbesi eziandio dimostrare che questo accordo tra la filosofia religiosa del Kant e quella del Jacobi deriva dalle convenienze tra loro in ordine alla morale. Per verità l'imperativo categorio del Kant, come ha notato il filosofo medesimo, costituisce pel Jacobi un momento della rivelazione della ragione ; e convengono poi del tutto in riguardo alla teorica del bene e del male morale (2).

Da tutte queste ragioni è chiaro che il Jacobi non si ebbe migliore idea intorno alla cristiana filosofia che il Kant. Per il che avendo noi confutato di sopra i pensamenti di costui, non fa mestieri che più oltre ci fatichiamo nella confutazione dei principii del Jacobi.

Torna tuttavia non affatto superflua una bella confessione del Jacobi il quale si mostra poco soddisfatto e contento della sua filosofia cristiana, ovvero del suo razionalismo. Per verità egli , declinando agli estremi giorni di sua vita , sentì vivamente la necessità della cristiana ri-

(1) *Ib.* p. 760. » Aus all dem ist nun unsere obige Behauptung gerechtfertiget, dass sich Jacobi im Ganzen über Kant in der Anschauung des Christenthums nicht erhoben habe , in Mehrerem scheint er ihm nicht einmal gleichgekommen zu sein. Der aussere historische Christus muss überall dem innern , der Vernunft offenbarung weichen: darum, ist him auch die Geschichte des Christenthums die ganze Geschichte der Menschheit, diese schliesst jene in sich »

(2) *Ibid.* p. 756.

velazione e confessò che solo il Cristianesimo era valevole a contentare l'irrequieta brama del vero, ad acchetare i lamenti del nostro spirito sopra la povertà e nullità dell' umano sapere, e dare per tal modo pace e tranquillità all' anima. Meritano sopra tutto essere quì rapportati due luoghi delle sue lettere, l'una diretta a Dhom, l'altra a Reinhold. « Quanto alla tua lagnanza, scrive egli al primo, sopra l' insufficienza di tutto il nostro filosofare, io disgraziatamente teco con sincerità ne convengo; ma non veggo altro consiglio che filosofare con coraggio incessantemente. Volentieri io torrei un Cristianesimo positivo e storico in cambio del mio malsano filosofico ». All'altro poi egli favella in tal guisa. « Tu vedi, ch' io mi sono sempre lo stesso, interamente pagano coll' intelletto, e cristiano con tutto il sentimento; io nuoto tra due acque le quali non voglionsi riunire a me, per modo che mi portino di concerto; ma come l' una incessantemente mi eleva, così l'altra unitamente e senza posa mi sprofonda. » (1) Valgano queste schiette manifestazioni dell' animo suo a piena confermazione della nostra critica.

ARTICOLO IV.

SCHELLING.

Nelle *Lezioni intorno al metodo dello studio accademico* (2) lo Schelling discorre, nell' ottava lezione, della costruzione storica del Cristianesimo, e, nella nona, dello studio

(1) *Ib.* p. 178.

(2) *Vorlesungen über die Methode des academischen studimus.*, secon. ediz. Berlino, 1818.

della teologia (1). In queste due lezioni meglio che altrove noi troviamo esposto il suo concetto della filosofia cristiana. Secondo lui le scienze reali si distinguono e dividono dalle assolute e dalle ideali solo per l'elemento storico. La teologia, come scienza della religione, comprende siffatto elemento. Imperò che l' origine della religione, come quella d' ogni altra cultura morale ed intellettuale, non può altro essere che un insegnamento delle nature superiori, sì che nella sua prima esistenza era già tradizione (2). Ma, oltre questo comune rapporto alla storia, la teologia ne ha eziandio un altro tutto proprio a lei, e fondato sulla sua essenza; mediante il quale essa è da stimarsi come la più alta sintesi del sapere filosofico e storico (3). Questo rapporto assoluto è che nel Cristianesimo l'universo viene considerato come regno morale, e questa generale veduta costituisce il suo carattere fondamentale (4). In verità noi dobbiamo distinguere nella storia tre periodi, quello della natura, quello del destino e quello della provvidenza. Queste tre idee esprimono la medesima cosa, ma in diversa maniera. Anche il fato è provvidenza, ma riconosciuto nel realtà; così anche la provvidenza è destino, ma riguardato nell' idea. L' eterna necessità si manifestò come natura in quel tempo in cui v' era identità tra loro; mercecchè l' opposizione dell' infinito e del finito stava rinchiusa nel comun germe del finito. Siffattamente avvenne nel più bel fiore della religione e poesia greca. Separandosi dalla natura, l' eterna necessità apparisce come destino, mentre essa entra in effettiva contraddizione colla li-

(1) *Ib.* p. 163 — 186. 187—210.

(2) Questo aveva insegnato anche il Fichte.

(3) *Ib.* p. 167.

(4) *Ib.* p. 169. 170.

bertà. Questo periodo segna la fine del vecchio mondo, per il che la sua storia, presa nell' insieme, può aversi per il periodo tragico. Il nuovo mondo comincia colla ribellione dell' uomo dalla natura, con un peccato universale. Ma, poichè non v' ha peccato senza coscienza, perciò quella caduta, finchè non venne a coscienza dell' uomo, non fu peccato; anzi fu età dell' oro. L' uomo poi divenuto conscio del suo scadimento, perdette l' innocenza, e fu necessaria un' espiazione, una volontaria soggezione, in cui la libertà uscì dal conflitto vinta e vincitrice al tempo stesso. Questa espiazione sentita, entrata in cambio della non saputa identità colla natura e della discordia col destino, viene espressa nell' idea della provvidenza. Il Cristianesimo adunque introduce nella storia il periodo della provvidenza, mentre esso stesso non è che intuizione dell' universo, e come storia, e come terreno della provvidenza. È questa la tendenza storica del Cristianesimo; è questo il fondamento per cui in esso la scienza della religione deve essere congiunta colla storia, anzi immedesimata in essa. Non di meno quella sintesi colla storia, senza la quale la teologia non può essere pure pensata, richiede alla sua volta per condizione la più alta veduta cristiana della storia. L' opposizione, che viene ritrovata tra la storia e la filosofia, deriva dal considerare la storia come una serie di avvenimenti casuali, o come una necessità affatto empirica. Ma la storia ha eziandio un' eterna unità, mette le sue radici nell' Assoluto, come la natura, ed ogni altro oggetto del sapere. La contingenza, per verità, degli avvenimenti e delle umane azioni viene fondata comunemente sulla contingenza degli individui. Per contrario, io domando, dice lo Schelling, che altro è questo o quello individuo, se non quegli che ha

eseguito questa o quella azione determinata? Ora, se questa o quella azione era necessaria, eziandio l'individuo lo era. Che l'individuo colla sua azione metta in atto quello appunto ch'era innanzi determinato e stabilito ; ciò solo sotto un punto di veduta subbordinato può sembrare libero e casuale nell'azione. Tuttavia, avuto riguardo al risultato dell'azione stessa, l'individuo non è che lo strumento dell'assoluta necessità, tanto nel bene, come nel male (1).

Ciò che vale della storia in generale, deve eziandio valere della religione in particolare, come essenzialmente storica. Per la qual cosa è egli vero il dire ch'essa sia fondata in un'eterna necessità, e per conseguente sia possibile una costruzione della medesima, mediante la quale essa addivenga una e la stessa cosa colla scienza della religione. La costruzione storica del Cristianesimo non può muovere da altro punto che dalla generale considerazione che l'universo per sè, ed eziandio in quanto storia, apparisce necessariamente secondo due lati, i quali costituiscono l'opposizione del nuovo mondo contro l'antico, ed in cui si manifesta a bastanza l'essenza, non che tutte le particolari determinazioni del Cristianesimo. L'antico mondo rappresenta il lato naturale della storia, in quanto l'unità o l'idea dominante in esso è l'esistenza dell'infinito nel finito. La conclusione dell'epoca antica e l'incominciamento d'un nuovo periodo, di cui il principio dominante si fosse l'infinito, poteva perciò solo avvenire mediante la venuta del vero Infinito nel finito, non per divinizzare questo, ma sì per sacrificare a Dio nella sua propria persona, cioè, per espiare.

(1) *Ib.* p. 175-178.

Quindi conseguita, che la prima idea del Cristianesimo è di necessità il Dio-Uomo, Cristo, come apice e termine dell'antico mondo degli Dei (1). L'espiazione del finito, decaduto da Dio, mediante la nascita dello stesso Dio nel finito, è questa l'essenza del Cristianesimo, la quale spiega l'attuazione della Trino-unità nella storia dell'universo. Il Lessing nel suo scritto intorno all'*Educazione del genere umano* ha cercato di svelare la filosofica significazione di questa dottrina, e ciò ch'egli n'ha detto è forse la parte più speculativa della sua opera. Manca però alla sua veduta il rapporto di questa idea della Trinità alla storia del mondo. Questa relazione è posta in ciò che l'eterno Figlio di Dio, nato dall'essenza del Padre di tutte le cose, è il finito stesso, com'è nell'intuito eterno di Dio, il quale apparisce come un Dio sofferente e sottoposto alla fatalità del tempo, e nel complemento della sua opposizione, in Cristo, chiude il mondo del finito ed apre quello dell'infinito o della sovranità dello spirito (2). L'incarnazione adunque di Dio è un incarnazione ab eterno e solo i teologi di sentimenti empirici possono concepire il fatto dell'incarnazione, come se Dio avesse presa l'umana natura in un determinato momento di tempo: concetto assurdo, mentre Iddio vive nell'eternità fuori ogni tempo. L'incarnazione quindi di Dio è una ed eterna. In Cristo poi la prima volta Iddio addivenne realmente oggettivo, chè niuno prima di lui ebbe in siffatta guisa rivelato l'infinito (3).

É questa la teorica schellingiana intorno alla filosofia

(1) *Ib.* p. 170. 180.
(2) *Ib.* p. 184. 185.
(3) *Ib.* p. 192. 194.

cristiana. E quantunque lo Schelling nei suoi scritti seguenti avesse modificato di maniera i suoi pensamenti, sino ad accordare un Dio personale e libero, il che rovescia dalle fondamenta il suo panteistico sistema; pure noi crediamo non dovere tener conto di siffatte modificazioni, chè sono queste non vere conversioni, ma confessioni tremule e fuggevoli dello spirito naturalmente cristiano, e contro natura represso.

Innanzi però di venire allo schiarimento di errori, non saprei dirmi se più manifesti o madornali, giova per maggiore chiarezza notare collo Staudenmaier, che la teoria proposta dallo Schelling và divisa in cinque momenti, l'uno subordinato all'altro. Il primo momento è la dottrina dell'assoluta necessità nella vita e nella storia, distruggitrice d'ogni libertà. Con questo è legato strettamente il secondo momento, cioè, l'idea che l'uomo nel bene come nel male sia mero strumento di quell'assoluta necessità. Questo è alla sua volta connesso con un terzo; perciocchè, se il male come il bene è solamente l'opera dell'assoluta necessità, di cui l'uomo sia l'organo affatto passivo; il male stesso cessa d'esser male, quando esso non è che la necessaria apparizione dell'assoluta necessità che si svolge. Per tal modo intendiamo eziandio come fosse possibile allo Schelling concepire il peccato per un semplice staccamento dell'uomo dalla natura; talchè non l'effettiva adesione alla medesima sia peccato, ma in cambio la separazione dalla stessa; la quale, finchè sia scompagnata dalla coscienza dell'opposizione, costituisce l'età dell'oro. Per la qual cosa il peccato avviene solo mediante il processo dell'umana coscienza, e consiste in esso per modo, ch'egli non è che il processo della conoscenza. Il quarto momento è la veduta

dell'eterna Incarnazione di Dio, la quale, appunto perchè una ed eterna, non cade in alcun tempo distinto, non si compie, non si reca ad effetto in alcuna epoca determinata. La soluzione di questo enigma è solo possibile per l'aggiunta del quinto momento, secondo il quale, l'eterno Figlio di Dio, nato dall'essenza del Padre di tutte le cose, è il finito stesso, è l'uomo eterno, che penetra tutti i tempi, è l'umanità nella sua idea (1).

Nell'esame della nozione della filosofia cristiana proposta dallo Schelling crediamo non dover dimorare a di lungo. Imperocchè siffatta nozione immedesimando apertamente il Cristianesimo nella filosofia, non riesce meno razionalistica, che quella esposta del Kant e del Fichte; e però si rifiuta per i medesimi capi (2). Ma perchè ognuno vegga nel vero suo aspetto questo razionalisimo schellingiano, conviene spogliarlo per poco di quell'anfibologia e gergo in cui l'autore s'argomentò di esporlo, affine di fare impressione sopra anime deboli e poco use alla riflessione. Noi per fermo avvisiamo, che, esponendo in termini chiari ed aperti la teoria schellingiana, niuno dei lettori sentirà bisogno di ulteriore confutazione. Ora, ecco la tela dei pensamenti dello Schelling. La filosofia cristiana vuol dire l'unione della filosofia col cristianesimo, e però la sintesi di due elementi, l'uno ideale, l'altro storico. Rigettare l'elemento storico del Cristianesimo, oppure sottoporlo all'elemento ideale,

(1) *Op. cit.* p. 772, 773.

(2) Nell' opuscolo denominato Filosofia e Religione lo Schelling ci dice chiaramente che lo scopo del suo lavoro è di mostrare che la filosofia basti a tutti i bisogni religiosi, e però sia a lei da ridonare quanto il dommatismo della religione e la pretesa filosofia della fede si hanno appropriato. Cf. Willm. t. III. p. 290.

come mezzo al fine, il quale ultimo partito aveansi tolto il Kant ed il Fichte, parve impresa allo Schelling poco giustificata dalla scienza, e meno persuasibile al buon senso. D' altro lato, egli aveva fermato in suo pensiero la distruzione del Cristianesimo, o almeno ridurlo a tale stato da non potere più essere opposto a quel panteismo idealistico, cui già egli aveva sposato con tutto l'animo. La soluzione di un tal problema si presentò a lui nella sua filosofia della natura, in cui, come di poi espose, egli aveva veduto la conciliazione del reale e dell' idea (1). Egli aveva stabilito, che le idee hanno la loro origine nella legge eterna dell'Assoluto di divenire oggetto; perciocchè le idee sono il mezzo pel quale l' Assoluto concepisce sè stesso e si effettua. Gli esseri finiti sono le apparizioni di queste idee, e però sono forme dell' intuizione ed attuazione di Dio. Onde la natura, come mondo degli esseri finiti, non esiste, mentre essa non è che processo del pensiero e della vita dell'Assoluto, ch' è l' unica vera realtà. Quindi segue, che quando noi pensiamo, quel pensare non è nostro pensare, non sì il pensare di Dio in noi; perciocchè le idee, per le quali pensiamo, essendo forme della conoscenza e dell'essenza divina, sono una stessa cosa coll'essenza divina; e però vere rivelazioni della medesima. Ora, poichè la ragione è la facoltà delle idee e della conoscenza in generale, potette per conseguente lo Schelling pronunziare: « nulla v' ha fuori la ragione, ed in essa è tutto » (2). Giunto a questa formola eleatica, il Cristiane-

(1) *Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur* » Berlino, 1806.

(2) « Ausser der Vernunft ist nichts, und in hir ist alles » *Zeitschrift für speculat. Physik*. t. II. 2. fascic. p. 2.

simo storico era *a priori* immedesimato col Cristianesimo ideale, ossia colla scienza del Cristianesimo; non altramente che la storia colla filosofia. Imperciocchè tutto ciò ch'avviene, tanto nel mondo delle idee quanto in quello della realtà è lo svolgimento logico e necessario della ragione impersonale assoluta, per modo che, se l'uomo pensa, è la ragione impersonale assoluta che pensa in lui, e se egli opera, è questa stessa ragione che opera mediante lui.

Da questa chiara e breve esposizione dei pensamenti dello Schelling segue pur facile il giudizio sopra i medesimi. La nozione della filosofia cristiana del filosofo citato è una logica illazione del suo più stretto panteismo eleatico. Ora, cosa diventa la filosofia cristiana concepita secondo i pronunziati della scuola d'Elea? Ognuno certo risponderà: un nulla, o meno del nulla. Per verità, o parlasi del Cristianesimo, e questo in siffatto sistema non sussiste, sia che si consideri come religione rivelata, sia che si concepisca come libero fatto di un Dio personale. Imperciocchè egli è pur manifesto che neppure il concetto di religione, come elevazione dell'uomo a Dio, può aversi in siffatto autoteismo filosofico. « L'uomo, come soggettiva coscienza di Dio, ha bene osservato un moderno scrittore, è scopo e termine a sè stesso; ed il culto neopagano per l'uomo divino consiste nell'adorare sè medesimo » (1). E se egli è pur vero che il panteismo è di sua essenza distruttore d'ogni religione e d'ogni morale (2); il teopantismo, cioè quello, che,

(1) *Metaphisische Psychologie des heil. Augustinus*, I.ª sezione, p. 36. Augsburg. 1852.

(2) Ci piace qui allegare il testimonio non sospetto del Willm, il quale dello Schelling dice: « Le panthéisme, si élévé qu'il soit, et de quelque forme qu'il revête, détruit toute substantialité secondaire, toute réalité indépen-

secondo l' immagine del Günther (1), movendo dal cielo ideale, dal mondo del pensiero puro, presume conquistare la terra, e togliere al Padre dei Numi la sua piena realtà affine di rivestirne l' umanità, è eziandio più folle nella sua irreligiosità ed immoralità. Chè siffatti filosofi ignari della verace via per cui l'uomo coglie l'Assoluto nella propria realtà, e però essendo costretti a muovere dall'idea dell' Assoluto, fanno ragione di cavare da quest' idea la realtà di Dio e del mondo; e dopo aver chiuso le porte del Cielo e dell'Inferno, secondo il dire del Günther stesso, cioè, dopo aver annullato la personalità di Dio e dell' uomo, ogni libertà d'agire e di volere, ogni idea di legge e di dovere, follemente si persuadono d'avere stabilito il regno della vera morale, e della religione. Onde che distrutta ogni idea di morale e di religione, non può certo sussistere il Cristianesimo. Nè è a credere che resti salva pure la filosofia presso tale sistema; conciossiachè sia chiaro che, il sapere dell' uomo non essendo proprio dell' uomo, ma sì dell'Assoluto, il quale nella coscienza dell' uomo acquista la realtà e la conoscenza di sè, niuna scienza può all' uomo convenire. Certo poi che la scienza come libero fatto umano, come libero sviluppo razionale non ha luogo in un sistema, in cui tutto necessariamente avviene, ed ogni cosa non è che stru-

dante, toute liberté et toute différence du bien et du mal, la foi dans la providence, l'immortalité personnelle, en un mot tout ce qui constitue l' essence de la religion et de la morale». *Op. cit.* t. III. p. 288, Vedi ancora p. 287.

(1) Il Günther paragona questa razza di filosofi ai giganti e titani della favola, i quali negli anni della sconsigliata giovinezza dell' umanità pretesero dalla terra poter scalare il Cielo. *Lydia*. Wien, 1850 p. XVII.

mento dell' assoluta necessità. Ma se il Cristianesimo non è, e la filosofia come scienza umana non ha realtà, il concetto d'una filosofia cristiana riesce assurdo. E ciò basti quanto allo Schelling.

ARTICOLO V.

HEGEL.

Sopra sogni, follie; sopra errori, enorme cumulo ed ammassamento di falsità! Ma di ciò maravigli chi vuole, chè quanto a noi teniamo per fermo, che così debba intervenire per coloro, che hanno in uggia la cattolica luce. Intanto, o lettore,

Su per le sucide onde
Già puoi scorgere quello che s' aspetta,
Se il fummo del pantan nol ti nasconde (1).

Nel pigliare ad esporre il concetto dell' Hegel intorno alla filosofia cristiana, ci fa mestiero esaminare i due volumi, in cui egli discorre della filosofia della religione. Se non che, egli nell' introduzione a que' due volumi si avvisò porre in breve il suo disegno mettendo in chiaro a suo modo, dapprima in generale, il rapporto della filosofia alla religione; per secondo, il rapporto della filosofia della religione alla filosofia; e per terzo infine, il rapporto della filosofia della religione alla religione stessa positiva (2). Per il che vede ognuno di leggieri, che, in luogo di per-

(1) Inferno VIII.
(2) *Religions philosophie* I. Th. Einleitung p. 20 e segg. Berlin, 1840.

derci nell' esposizione assai lunga e difficile della filosofia della religione che l' Hegel trattò alla distesa in due volumi di non piccola mole, torna assai meglio considerare la soluzione di quei tre problemi anzidetti, donde chiarissimamente si può arguire l' idea di lui in ordine alla cristiana filosofia. Noi adunque esporremo fedelmente colle sue parole, come egli risponde alle suddette quistioni; e poscia verremo esaminando le risposte di lui.

E togliendo principio dal rapporto della filosofia in generale alla religione, il Filosofo da Stuttgart spiega così le relazioni tra loro. L' obbietto della religione come della filosofia è l'eterna verità nella sua oggettività stessa. Dio, e niente altro che Dio, e l' esplicazione di Dio. La filosofia non è già sapienza del mondo, ma sì di ciò che non è mondano; essa non è la conoscenza della massa esteriore, dell' esistenza e della vita empirica, ma bensì conoscenza dell' eterno, di Dio e delle emanazioni di sua natura, come quella che di necessità deve manifestare e svolgere sè stessa. Quindi segue che la filosofia svolgendo sè stessa, spiega eziandio la religione, e mentre sviluppa la religione, pone in chiaro sè stessa. La filosofia in effetti, avuto riguardo all'obbietto, ch' è l'eterna verità, in sè e per sè sussistente, considerata come lavoro dello spirito pensante, e non dell' arbitrio o d'un particolare interesse intorno a questo obbietto, essa è la stessa attività che la religione. Conciossiachè lo spirito filosofante si addentri con uguale vitalità in questo obbietto, e mentre egli del tutto lo penetra, rinunzî e si svesta l'individualità sua propria, affatto come la coscienza religiosa, la quale nulla vuole avere di proprio, e solo intende a far suo quel contenuto.

Per tal guisa la filosofia e la religione tornano allo stes-

so. La filosofia è nel fatto anche culto, essa è religione; perciocchè consiste nello spogliarsi delle idee ed opinioni soggettive, ed intrattenersi così con Dio. Filosofia e religione per conseguente sono la stessa cosa; ed il divario che corre tra loro è posto in ciò, che la filosofia è religione in un modo particolare, diverso dal modo, che suole dirsi religione. In breve: ciò che è comune tra loro, è di essere religione; e la differenza cade solo nella specie di religione, ovvero nel modo particolare con cui ciascuna attende alla Divinità. Da questa diversità di modo traggono in verità origine quelle difficoltà, le quali appariscono sì grandi, da far tenere per impossibile l'identificazione della filosofia colla religione. Quindi segue quel fare sospettoso della teologia verso la filosofia, e la mutua nimistà loro. Di qui è che alla teologia, di siffatto pregiudizio preoccupata, sembra, che la filosofia operasse una corruzione, un disturbamento, una profanazione del contenuto della religione, e che tutto altramente, che la religione, essa tratti di Dio.

È questa, come ognun vede, continua dicendo l'Hegel, la vecchia lotta e contraddizione stata già presso i Greci. In Atene fu già, che quel popolo ardente gittò ad ardere gli scritti di Socrate, e non si ritenne dal pronunziare sentenza di morte contro il medesimo. Di presente poi questa opposizione è più riconosciuta certamente, che la detta unità tra la filosofia e la religione. Ciò non di meno, quanto antica è questa nimistà e dissarmonia, tanto vecchia è la connessione, e l'armonia tra la filosofia e la religione. Già per i nuovi Pittagorici e Platonici gli Dei del popolo non furono gli Dei della fantasia; ma addivennero, gli Dei del pensiero. Poscia a quello stretto legame, a quel buono accordo fecero larga

via i più eccellenti Padri della Chiesa, i quali movendo dal supposto che la teologia sia la religione accompagnata dalla coscienza pensante, posero modo di concepire razionalmente la loro religiosità. Alla loro filosofica cultura deve la Chiesa cristiana i primordii d'un contenuto di cristiana dottrina. Nel tempo di mezzo questo collegamento della filosofia e della religione avvanzò di molto, e tanto fu lungi che l'opera della filosofia fosse creduto alla fede pregiudizievole, che per opposito l'intelligenza del dogma fu tenuta essenziale al progresso della fede stessa. Que' grandi uomini, Anselmo, Abelardo, mediante la filosofia alle determinazioni della fede maggiore perfezionamento diedero (1).

Qui ci si permetta per poco interrompere il filo dei pensamenti hegelliani, o meglio la traduzione che noi fedelmente facciamo delle sue parole, affine di porgere al leggitore alcune nostre osservazioni sul già esposto. Dapprima facciamo avvertenza che l'Hegel, alla maniera dei dommatici, si comincia dall'identificare la filosofia e la religione, senza punto sospettare che potrebbe esserne richiesto di prove. Egli ci dice con tuono magistrale che l'obbietto dell'una come dell'altra è lo stesso, cioè Dio, e nulla fuori Dio. Ma di grazia, non era egli pur necessario innanzi ogni altra cosa, esaminare la natura della religione, cercare cosa essa si fosse, se scienza, se virtù, se sentimento, se fede od altra cosa qualunque? Che se, come è in effetti, il nome di religione sia una di quelle molte voci polisenne, use a dinotare cose eziandio assai disparate tra loro; chi non vede maggiore necessità che v'ha di diffinire in primo la significazione del vocabolo

(1) *Ibid.* Parte 1, p. 21-23.

la quale a preferenza vuolsi tôrre? « La filosofia e la religione riguardano Dio, e però il loro oggetto ed il loro contenuto è il medesimo, onde l'una s' immedesima nell'altra ». Questo è in fondo il ragionare del nostro filosofo; ma in siffatto raziocinio v'hanno salti più fatali che quelli di Leucade. Per verità, dato per poco che la filosofia e la religione considerino entrambe Dio, e le cose che dipendono da lui, si domanda: è essa, la religione, scienza come la filosofia? Di poi non è egli un giocare d'equivoco colla voce obbietto, quando dalla medesimezza di questo vuolsi inferire l'identità della filosofia e della religione? L'una è scienza che l'uomo acquista ponendo in opera la ragione; l'altra è rivelazione di Dio, è tutto dono soprannaturale, cui l'uomo non può creare a sè stesso.

Tanto, pare che il nostro filosofo voglia accennare una prova di quella medesimezza, ch' egli afferma di primo tratto, quando gitta in passando essere la filosofia la stessa rinunzia, che la religione vuole, dell'idee ed opinioni soggettive nell'intrattenersi ch' essa fa con Dio. Bella prova in verità, e degno commento panteistico di quei testi del Vangelo, in cui l'Uomo-Dio ci comanda di rimuovere dal nostro cuore ogni amore sregolato di noi medesimi e delle cose nostre, ovvero, per chi la perfezione agogni, consiglia il distacco effettivo dalle proprie cose! Che se l'Hegel intende far parola di un'altra sorta di rifiuto ed abbandono il quale concerne quelle soggettive opinioni opposte alle verità insegnate dalla rivelazione, è questo per fermo un altro ordinamento ancora della religione di Cristo; ma qual divario non v' ha tra questi due precetti evangelici, e ciò ch' egli dice operare la filosofia trattando di Dio? L'abbandono filosofico, mi si perdoni la frase hegelliana, è voluto dalla ragione contro i pregiudizî e le opinioni opposte ai

dettami suoi ; la rinunzia evangelica per contrario è ordinata da Dio , e riguarda quelle cose e quelle opinioni, che alla rivelazione contrastano. Chi ha mai occhi tanto cisposi e loschi da non vedere l' eterno gergo ed anfibologia di voci in cui perpetuamente s'avvolge una filosofia ripugnante alle interne convinzioni, ai pronunziati più evidenti della ragione?

Ma qui non fa punto l'Hegel ai suoi equivoci. Quel tratto di storia da lui recato in confermazione della sua sentenza mostra chiaro il suo genio d'equivocare ad ogni modo. Egli in verità vuol dimostrare che la sua dottrina intorno all'identità della filosofia e della religione sia antica non meno che la pretesa opposizione, come quella che fu insegnata dai Neopitagorici e Neoplatonici, e poscia dai SS. Padri e Dottori del tempo di mezzo. Quale affastellamento e confusione d' idee e di fatti non è mai questo? L'emanatismo alessandrino, neopitagorico e neoplatonico è posto in un fascio col teismo puro dei SS. Padri e Dottori. Noi concediamo di buona voglia, che i nuovi pitagorici e platonici identificarono la filosofia colla religione , essendo in ciò molto conseguenti al loro panteismo. Ma che siffatta medesimazione fosse ancora insegnata dai SS. Padri e Dottori, è tale un paradosso che non può entrare in mente di alcun sano ragionatore. Imperò che il panteismo è nella sua radice combattuto dagl'insegnamenti di Cristo; ed all' intero Cristianesimo di tanto si oppone , che nelle sue logiche deduzioni affatto lo nega ed annienta. Per la qual cosa noi non siamo punto sì abbacinati e senza mente, da dar fede a tanto sproposito. Qui però ci si potrebbe da taluno domandare: perchè questo spirito di un parlare equivoco ed anfibologico in tutti i panteisti di Germania , e segnatamente nell'Hegel? Questo fatto ha radice nella lot-

ta che i panteisti cristiani provano in sè tra le spontanee manifestazioni della coscienza ed il loro pensare panteistico. Ma di ciò più lungamente nel proseguimento della confutazione dell' Hegel. Ora ci conviene ripigliare il filo dell' esposizione.

La conoscenza, torna a dire il citato filosofo, nel costruirsi il suo mondo dirimpetto alla religione, non s'aveva appropriato che un contenuto finito; laddove nel progredire alla vera filosofia acquista lo stesso contenuto della religione. Che se si cerca la differenza, la quale separa la religione e la filosofia, supposta questa loro identità di contenuto, di leggieri si troverà essere la seguente. La filosofia speculativa è la coscienza dell' idea, sì che tutto viene concepito come idea; l' idea poi è il vero nel pensiere e non già nella semplice intuizione o rappresentanza. Il vero nel pensiero, più esattamente parlando, importa ch' esso vero sia concreto, posto come diviso in sè, e veramente così, che i due lati del diviso siano le opposte determinazioni del pensiero, come unità delle quali vuolsi intendere l'idea. Il pensare speculativo vale quanto sciogliere una cosa reale ed opporsela per modo, che le differenze vengano opposte conforme alle determinazioni del pensiero, e che l' obbietto sia concepito come sintesi delle medesime. La nostra intuizione ha innanzi a sè tutto l' obbietto; la nostra riflessione distingue, afferra i diversi lati, e conoscendo in essi una diversità, li divide. Mercè di questa distinzione, la riflessione non serba l' unità dei diversi lati; dimentica una volta il tutto, ed altra volta le differenze; e quando ha innanzi a sè l' uno e l' altro, pure divide la qualità dall'obbietto, disponendoli di sorta, che ciò in cui esse convengono, costituisca una terza cosa, la quale sia diversa dall'obbietto

e dalle qualità. Negli obbietti meccanici, i quali cadono di fuori, questa relazione non può aver luogo, perciocchè l'oggetto è solo il sostegno morto delle differenze, e la loro unità è posta nella unione di esteriori aggregati. Ma nel vero obbietto, che non sia meramente un aggregato, od una pluralità esteriore e composta, l'obbietto è una cosa colle distinte determinazioni; per il che può in tal caso la speculazione cogliere l'unità nell'obbietto stesso come tale. L'uffizio adunque della speculazione è in generale di comprendere tutti gli obbietti del pensiero puro, della natura e dello spirito nella forma del pensiero, e così come unità della differenza.

Ora la religione, poichè è la stessa coscienza del vero, ch'è in sè e per sè, costituisce per conseguente quel grado dello spirito, nel quale il contenuto speculativo in generale sia l'obbietto della coscienza. La religione non è la coscienza di questo o di quel vero in singoli obbietti, ma sì del vero assoluto, considerato come l'universale che comprende il tutto, ed oltre cui nulla più si trova. Il contenuto della sua coscienza è inoltre il vero universale ch'è in sè e per sè, che determina sè stesso e non viene determinato dal di fuori. Imperò che, mentre il finito ha bisogno di un altro da sè per determinarsi; il vero per contrario ha la sua determinazione, il limite, la sua estremità in sè stesso, non è limitato dal diverso, ma piuttosto il diverso è compreso in esso stesso. Questo contenuto speculativo è quello che viene a coscienza nella religione. In ogni altra parte v'ha ben contenuta alcuna verità, ma non già la suprema, l'assoluta; perciocchè questa consiste solo nella perfetta universalità della determinazione e nell'essere determinato in sè e per sè, in modo che non sia semplice determinazione, la quale abbia di rin-

contro un diverso, bensì che contenga il diverso, ossia la differenza in sè medesimo. Onde la religione non solo comprende questo grado di speculazione; ma è essa altresì quello stato di coscienza, i cui lati non siano determinazioni di semplice pensiero; sì bene d'un pensiero concreto, pieno. Questi momenti non possono essere altro che il momento del pensare, universalità attiva, operosità del pensare, e la realtà come coscienza di sè stesso immediata e particolare. Ora mentre la filosofia concilia questi due lati diversi nel pensiere, essendo ambi pensieri; la religione sola giunge al possedimento dell'unità, in quanto essa toglie quei due lati dalla loro separazione, e lavorandovi sopra, li unisce in uno. Ma, poichè la religione togliendo a' due lati la forma della divisione, fa scorrere l'opposizione nell'elemento dell'universalità e la scioglie; in virtù di questo stesso procedimento rimane essa sempre affine al pensiero, secondo la forma ed il movimento. E la filosofia le si avvicina immediatamente, come il pensare assolutamente attivo, e che concilia l'opposizione (1).

Quantunque da questa esposizione dell'Hegel chiaro si vegga abbastanza il suo concetto della filosofia religiosa, giova tuttavia considerare brevemente, come egli spieghi i rapporti della filosofia religiosa al sistema puro di filosofia, ed alla religione positiva. E cominciandoci dal primo, la filosofia, dice egli, considera primamente l'Assoluto come idea logica, idea com'è nel pensiero, di cui il contenuto sono le determinazioni stesse del pensiero. Poscia mostra essa l'Assoluto medesimo nella sua attività, nelle sue produzioni; il che costituisce la via per la quale l'Assoluto addiviene Spirito. Imperò che la na-

(1) *Ibid*. p. 23-25.

tura, lo spirito finito, il mondo della coscienza, dell'intelligenza e della volontà, sono incorporazioni dell'idea divina, ma insieme sono forme determinate, modi particolari dell' apparizione dell' idea, nei quali per conseguente l'idea non è ancora penetrata in sè stessa, affine di essere spirito assoluto. Nella filosofia poi della religione noi consideriamo l' idea logica non solo come pensiere puro, e come essa è nelle finite determinazioni, che sono un modo finito della sua propria apparizione; ma altresì come essa è in sè nell' infinita sua apparizione, come spirito il quale riflette sè in sè stesso. Perocchè lo spirito il quale non apparisce, non è. Egli è vero che la finita apparizione, come il mondo della natura ed il mondo dello spirito finito è già compreso in questa infinita apparizione; ma lo spirito è la forza producente quella da sè, e producente sè da quella. Ecco il rapporto della filosofia della religione verso le altre parti della filosofia. Che se piace raccogliere in breve somma le molte cose dette, si avrà questa relazione; che dove Iddio è il risultamento delle altre parti della filosofia; nella filosofia della religione per contrario questo termine è fatto principio, ed obbietto particolare della medesima, come quella che lo considera quale idea concreta, colla propria infinita manifestazione; il che forma il contenuto proprio di questa scienza (1).

Quanto al rapporto della filosofia della religione alla religione positiva, il nostro filosofo paragona questa sua filosofia religiosa alla teologia razionale dei protestanti e cattolici, non che a quella teologia razionale esegetica, propria de' protestanti, e ne mostra le differenze essenziali. Noi

(1) *Ibid.* p. 27-28.

non ci stenderemo lungamente sopra questo punto; chè eziandio un mediocre discernimento basta per intenderne da sè il grande divario. Tuttavia perchè questa nostra esposizione sia compiuta ne toccheremo alcuna cosa. La teologia razionale, ch' egli dice, dell' illuminazione afferra il contenuto determinato della religione, e mostra che a lei esso si appartiene. Per il che, da una parte essa abbraccia l' infinito secondo il suo modo finito, come un determinato, come un astratto infinito, e trova poi dall'altra che tutte le qualità particolari non sono proporzionate a questo infinito. Essa perciò annulla il contenuto religioso a modo suo, e rende l'obbietto assoluto perfettamente povero. Il finito ed il determinato, ch' essa ha tirato nella sua cerchia, accenna bensì per questa conoscenza un al di là, ma lo comprende essa stessa in modo finito, come un essere astratto sommo cui non compete alcun carattere. E mentre la illuminazione crede di situare altamente Dio, quando lo denomina infinito, pel quale tutti i predicamenti sono antropomorfismi non convenevoli ed illeciti; essa in realtà considerando Dio come essere supremo, ne rende un concetto vuoto e povero. In rispetto poi a questa vuota idealità, essa considera il finito reale come un di fuori, che sta a Dio dirimpetto, per il che eziandio il rapporto dell' uomo a Dio stà come separato, e per sè. Per contrario nella filosofia della religione lo spirito pensante non si ferma nella mera astrazione; ma movendo dalla credenza dell'uomo nella dignità del suo spirito, e spinta dal coraggio proprio della verità e della libertà, comprende essa la verità come un concreto, come pienezza di contenuto, come tale idealità, che comprenda la determinazione, il finito, come momento. Così, Iddio non è per essa il vuoto, ma sì spirito; e questa determinazione di spirito non è una

parola od una determinazione superficiale, perciocchè la natura dello spirito si sviluppa nelle sue mani, riconoscendo essa Dio essenzialmente come Uni-Trino. Per tal modo viene inteso come Iddio rendesi oggetto di sè stesso, e come quest' oggetto nel distinguersi rimane identico con Dio, e Dio resta in esso lo stesso. Senza questa determinazione dell'Uni-Trinità, Iddio non sarebbe spirito, o spirito sarebbe una voce priva di significazione. Ma inteso Dio come spirito, questa nozione include il lato soggettivo in sè, e si svolge in quello; onde la filosofia della religione, come lavoro del pensiero sulla religione, comprende tutto il contenuto determinato della religione.

In ordine poi a quella forma di teologia, la quale si tiene alla parola della sacra Scrittura, e crede di rischiararne alla ragione il senso, continua dicendo a suo modo Hegel, essa si discosta non meno dalla filosofia della religione. Imperò che questa trattazione pone i suoi ragionamenti a fondamento della dottrina cristiana, e quando anche lasci sussistere le parole bibliche, tuttavia l'opinione individuale è la determinazione principale, cui deve la supposta biblica verità sottostare. Per conseguente, quel ragionamento mantiene fermo le sue supposizioni e si muove nei rapporti intelligibili della riflessione, senza che questa venga sottoposta ad una critica. La filosofia della religione per contrario come conoscenza razionale si oppone del tutto all'arbitrio di questo ragionamento, e come ragione dell'universale insiste sempre sull'unità.

Un ultimo argomento per dimostrare il divario essenziale che corre tra la filosofia della religione e le due forme anzidette di teologia, l'Hegel lo trae dalla forte opposizione che quei teologi fanno di continuo alla filosofia. Essi protestono, dice egli, contro la filosofia; ma solo per con-

servare a sè l' arbitrio del ragionamento. Essi chiamano la filosofia un non so che di *particolare*, non ponendo mente che questa è il pensare stesso razionale, e veramente universale. Loro la filosofia ingenera paura, ma il loro timore è tutto conforme al timor del fanciullo, cui lo spettro notturno, ch' egli tuttavia non sa cosa sia, e dove si passeggi, fa tremar le vene e i polsi. Siffattamente però essi pensando della filosofia, mostrano non altro, ch'essi trovansi meglio a restarsene in quelle loro sregolate ed arbitrarie riflessioni, cui la filosofia per certo non lascia valere. E quei teologi segnatamente, i quali si tengono nei loro ragionamenti all'esegèsi biblica, e pongono la bibbia come unica fonte di verità e di conoscenza, negando ogni valore alla filosofia, hanno siffattamente screditata la bibbia, che, ove secondo questa non fosse possibile alla filosofia alcuna conoscenza della natura di Dio, dovrebbe senza fallo lo spirito dell' uomo andare in cerca d'altro criterio per acquistare una completa verità.

Finalmente in quanto alla pretesa opposizione tra la filosofia della religione e la religione positiva, sia bastevole notare, dice Hegel, che non possono darsi due sorte di ragioni e due specie di spiriti, come una ragione divina, ed una ragione umana, uno spirito divino, ed uno spirito umano, i quali fossero tra loro del tutto diversi. La ragione umana, la coscienza del suo essere è ragione in generale; ed il divino nell'uomo è lo spirito, in quanto è spirito di Dio. Egli non v'ha mica uno spirito ad di là degli astri, al di là del mondo; perchè Iddio è presente da per tutto, e come spirito in tutti gli spiriti. Iddio è un Dio vivente, operoso ed attivo. La religione è un prodotto dello spirito divino, e non già ritrovamento dell'uomo; ma la divina attività la produce e genera nell'uomo. Dire che Iddio regga il mon-

do come ragione, sarebbe irragionevole, ove non ammettessimo che quella proposizione si riferisca eziandio alla religione, e che lo spirito divino operi nel determinarla e conformarla. Ma la ragione portata a perfetta cultura nel pensiero non è mica in opposizione a questo spirito, e per conseguente diversa dalla religione, ch'è l' opera compiuta dall' attività dello spirito medesimo. Quanto più l'uomo nel pensare razionale lascia camminare la cosa da per sè, rinunzia alla sua individualità, e tenendosi quale coscienza universale non lascia che la sua ragione cerchi il suo, come d' un interesse privato; tanto meno avrà luogo l' anzidetta opposizione, perocchè la ragione umana in sè stessa è obbietto universale, è spirito, è spirito divino.

La Chiesa ovvero i teologi abbiansi pure un bel rifiutare questo soccorso, e pigliare a male che la loro dottrina addivenga razionale, che anzi con superba ironia respingano pure le fatiche della filosofia, surta non mica a combatterè la religione, sivvero a scrutarne la verità; e si beffino pure a piacere della verità *fatta*; tuttavia, a che montano questi loro rifiuti e queste loro beffe, quando il bisogno della conoscenza, e la discordia di questa colla religione è già desto? In tal caso la mente ha i suoi diritti, che in nessun modo possono essere negati, e la soluzione della lotta sarà il trionfo della conoscenza (1).

Questo è in breve il disegno propostosi dall'Hegel nella trattazione della filosofia religiosa. E poichè un tal concetto è al tutto falso ed erroneo dalle radici, non porta egli il pregio internarci anche più a rimirare in che modo il filosofo di Germania abbia dato carne ed ossa a siffatto concepimento di sua mente. Forse in taluno potrebbe na-

(1) *Ibid.* p. 30-35.

scere il desiderio di vedere come egli spieghi l' augusto mistero della SS. Trinità, ed in qual maniera dimostri quello, ch' egli poco di sopra accennava, essere cioè questa una determinazione necessaria in Dio, senza la quale egli non sarebbe spirito. Ma in verità noi facciamo certo il lettore, che l' Hegel guasta e corrompe in modo quel più sacrosanto mistero di nostra religione, che niuno cristiano e cattolico può nè tanto maravigliarsene, nè dolersene tanto che basti. Del resto tutto che nell'esporre que'suoi pensamenti possano esservi molte cose utili a conoscere, sono però troppo lontane e fuori del sentiere del proponimento nostro. Per il che fermando qui la nostra esposizione, faremo di metterne in chiaro l'enormezza dell'errore.

Questa parte della filosofia dell'Hegel si rifiuterebbe di leggieri alla maniera che vanno confutati coloro che diconsi dommatici, cioè che nulla provano o dimostrano, ma sì affermano. E vaglia il vero, chi potrebbe per avventura raccorre dalle molte cose dette per lungo dall' Hegel un solo argomento, che dimostri la medesimezza della religione colla filosofia, dello spirito dell' uomo e dello spirito di Dio, della rivelazione e della ragione? Ha egli un bel dire, essere la religione l'opera di Dio nell'uomo, non esservi un Dio, il quale trascenda l'uomo e gli spiriti, essere la filosofia lo sviluppo della divina essenza, come la religione il ritorno di Dio in sè stesso. Quale prova, noi gli chiediamo, di tutto ciò?

Nondimeno a chi ama profondarsi nelle cose, vien tosto fatto di vedere la ragione secreta ma pure esistente e reale di tutto questo apparente affermare dell' Hegel. Tutto è logicamente connesso nella filosofia di lui; e se è pur vero ciò che parecchi affermano, non mancare di molte contraddizioni il sistema dell' Hegel, io non dubbito af-

fermare con altri molti, che siffatto contraddirsi è solo nelle parti aggiunte del sistema, e non mica in ciò ch' è essenziale al medesimo. « Niun filosofo idealista prima dell'Hegel ha detto saggiamente il Sigwart, ha svolto e condotto innanzi tanto perspicacemente, e tanto conseguentemente che lui, le determinazioni logiche del pensiero » (1). Per le quali cose la filosofia religiosa dell'Hegel reputiamo essere logicamente connessa col sistema generale della filosofia di lui. Anzi, a vero dire, essa ne è solo una deduzione, un corollario. Ora stando così la cosa, ognuno da sè può far ragione, che a confutare rettamente il concetto di filosofia religiosa dell'Hegel, fa mestiero risalire ai sommi principi della sua filosofia; affine di mostrare l' errore nella sua radice. Ma chi non vede d'altra parte, che un siffatto procedimento ci mena dal nostro scopo assai lontano, da trascorrere ogni limite propostoci?

V' ha però un mezzo tra questi due partiti, a nostro avviso, cui noi pigliamo di presente, e teniamo fermo in questa trattazione. Per intendere qual sia questo spediente e quale dritto ci avessimo d' usarlo; giova innanzi dire, come parecchi e segnatamente alcuni teologi di Germania s'avvisarono di confutare l'hegellianismo sotto il punto di veduta del cristianesimo. Di siffatto metodo risero forte gli hegelliani, come quelli che tenevano non esser per niun conto filosofico un tale processo. Il Sigwart sopra citato parmi convenisse eziandio con costoro; perocchè discorrendo dell' idea dell'Assoluto, cosa principalissima in quel sistema, si esprime in tal forma: « Che l' idea hegelliana intorno a Dio ed alla personalità di Dio non sia la cristiana, colla quale trovasi più presto in chiara e decisa contrad-

(1) *Op. cit.* t. III, p. 432.

dizione, ella è cosa manifestissima ; ma con ciò nulla riman deciso sul terreno della filosofia intorno alla verità o non verità di quella idea » (1). Quanto a noi, pensiamo andar molto falliti gli Hegelliani, e chi con loro si accompagna nel credere del tutto vano e non valevole punto quel genere di confutazione, che mostra in aperta opposizione al cristianesimo il loro filosofico sistema. In conferma del quale nostro pensamento, poichè la cosa si verrà da se dichiarando in questa nostra Introduzione, ci basti qui solo notare, che il Cristianesimo essendo un fatto, di cui e per fede e per ragione filosofica siam certi, conviene come falso rigettare eziandio in filosofia tutto che chiaramente contrasta al medesimo. Ora la nozione di filosofia cristiana proposta dall'Hegel è piuttosto il disegno di una filosofia anticristiana.

Nel dimostrare un siffatto vero, avvisarono taluni di mettere in contraddizione il panteismo logico dell'Hegel col teismo puro professato nella Chiesa. In ciò essi non ebbero certamente a durar molta fatica; perciocchè l'unità della sostanza universale predicata dai panteisti è del tutto opposta al dualismo essenziale tra Dio ed il mondo, che ha mai sempre insegnato il Cristianesimo. Quale opposizione è ancora più aperta e manifesta nel panteismo logico, come quello che scambiando l'unità logica nell'unità ontologica ed assoluta, riesce logicamente alla negazione del mondo materiale, affermando il vero e l'essere solo nell'idea. Inoltre, come notò saggiamente il Jacobi intorno allo spinozismo, è proprio del panteismo supporre la relazione di principio e di conseguente in cambio di quella di causa e d'effetto. Quindi, come nel principio è inerente essenzialmente quel movimento, dal quale di necessità conseguita il con-

(1) *Ibid.* p.431, nota.

seguente; così alla causa prima viene attribuita la produzione del finito come necessaria. L'Hegel poi ha ciò di particolare, ch' egli concependo l' idea assoluta come l'universale che comprende il tutto., insegna logicamente essere il finito un momento necessario dell'infinito. Per fermo, concepito l' Assoluto come l'universale astratto, il quale ha l' essere nel particolare e nel concreto, ne segue a filo di logica, che il mondo concreto, il creato non sia che manifestazione propria dell' Assoluto. Onde conseguita inevitabilmente che i gradi dell'essere finito siano momenti di attuazione dell' idea dell' Assoluto; e però il mondo e Dio siano siffattamente inseparabili tra loro, come l'universale astratto ed il particolare, il grado superlativo ed il positivo. Nel terreno dell' astrazione è chiaro che ogni concreto ha in sè l'identico e l'altro, come diceva Platone; il primo è l'elemento dell' universale astratto, il secondo del particolare. E però ove Iddio si pensa come l'universale, egli ne nasce chiaramente il pronunziato dell' Hegel, ch'è il perno e la sostanza di tutta la filosofia sua, cioè che Iddio sia l'identico in ogni cosa.

Ma questo rapporto necessario del finito coll'infinito contrasta coll'insegnamento cristiano, il quale pone il mondo come effetto della volontà libera di Dio. Nel Cristianesimo Iddio è Dio, anche senza il mondo; laddove nell'hegellianismo Iddio non può essere Dio senza il mondo, non altramente che l'universale astratto è impossibile senza il particolare. Infine nell'hegellianismo Iddio non è un Dio personale, se non nella coscienza dell' uomo, in cui si conosce come finito ed infinito, e però come universale. Anzi per lui la religione non è che la coscienza la quale Iddio ha di sè stesso nello spirito dell' uomo. Ma questo suo pensamento, che in verità costituisce le

basi della sua filosofia religiosa, è contraddetto dal Cristianesimo, il quale ci porge Dio come personale innanzi alla creazione dell'uomo, senza che bisogno o vantaggio alcuno possa determinarlo a creare. Per la quale aperta ripugnanza tra la dottrina dell'Hegel ed il costante insegnamento della Chiesa, giudicarono i più sani filosofi del nostro secolo essere a dire anticristiano il sistema dell'Hegel.

Un siffatto procedimento tutto che vero e leggittimo, tuttavia, a nostro avviso, non spiega propriamente la radice di siffatta opposizione, e dove segnatamente giaccia lo spirito anticristiano del sistema dell' Hegel. Il Cristianesimo di sua natura è un fatto soprannaturale, perciocchè è *la* rivelazione della parola di Dio, fatto all' uomo. Questa rivelazione, e nel principio e nel mezzo e nel fine, esce fuora l'ordine della creazione, e costituisce in sè un sistema separato, e compiuto. Imperò che Iddio per sua libera volontà creando un mondo finito, l'ebbe nel principio del tempo tutto fatto e compiuto, senza che nulla mancasse nell' opera che fosse nella sua idea, e nulla per contrario fosse nell' opera, che non si trovasse parimente nell'idea. La rivelazione del Cristo si annoda ad un fatto soprannaturale e sopraintelligibile insieme, ch' è il peccato del primo uomo, il quale ebbe guasta e corrotta tutta l'umana specie. È egli poi errore stimare che questo fatto abbia di per sè determinata l' opera stupenda dell'Incarnazione, stante che la divina giustizia poteva non riscattare l' uomo caduto, o farlo altramente, che per la Passione del Cristo. Ora tutto il sistema della rivelazione si fonda nel Cristo, come obbietto e termine della medesima. Per il che il Cristianesimo nella sua essenza costituisce anche un ordine di fatti del tutto diversi dal fatto della creazione, e superiori alla natura ed all' intelligenza umana.

Ciò posto, ove l'hegellianismo si studii nel suo carattere proprio e particolare, è chiaro ch'esso distrugge fino il concetto del Cristianesmo, fino la possibilità del medesimo.

Dapprima è egli un vero, in cui gli apologisti stessi dell'hegellianismo convengono, che il perno della filosofia hegelliana sia la definizione dell'Assoluto, che suona così: « il processo dell'idea che necessariamente si rivela in natura e spirito » (1). La speculazione dell'Hegel muove dall'idea universale ed astratta dell'essere, la quale poichè priva d'ogni determinazione, porge la sintesi primitiva del pensiero e dell'essere, ossia il carattere dell'Assoluto in cui il pensiere s'immedesima coll'essere. Da questa unità emanano tutte le concrete determinazioni, e l'intero mondo della realtà, che sono il contenuto concreto di quell'universale idea. Ma queste determinazioni, perchè ciascuna è finita, e non può come tale esprimere completamente l'infinito, solo nella loro totalità riescono compiuta rivelazione dell'Infinito. Ondechè l'idea piena e concreta è costituita essenzialmente dalle sue determinazioni, che sono come momenti necessarii della sua vita e della sua essenza. E però molto conforme a questo suo concetto l'Hegel denomina processo l'idea stessa, come quella che di sua essenza sta nel passaggio dall'una determinazione nell'altra. Quindi lo Schmidt ci dice con diritto « che lo spirito assoluto, secondo l'Hegel, non diventa, sì bene è eterno; perciocchè, quantunque le finite cose passino, rimane tuttavia il processo, il quale, è appunto l'Assoluto » (2).

(1) « Der nothwendig sich in Natur und Geist offenbarende Process der Idee » Cf. Alexis Schmidt: *Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre* etc. *Nebst.... einer Apologie der metaphysik, insbesondere der Hegelschen* etc. Berlin. 1843. p. 165.

(2) *Ibid*, p. 179.

Ciò posto delle due cose l'una. O si concede all'Hegel la sua definizione dell'Assoluto, e se ne deduce per facil modo un pretto naturalismo, secondo cui il Dio reale non è che la natura esistente e l'umanità presente. Oppure, pigliando l'errore nella sua radice, essendo quel processo dell'idea un processo meramente logico, e l'Assoluto un universale astratto; la logica è tramutata in teologia, e la vita di Dio nella vita dell'idea, sì che la misura dell'idea logica è fatta misura dello spirito divino. Queste due illazioni sono necessarie ed innegabili, e possono insieme esprimersi, secondo ha fatto lo Staudenmaier, dicendo, che per l'Hegel il Dio eterno è diverso dal Dio reale; l'uno non è che l'idea logica concepita in un processo eterno; l'altro poi è la natura e l'umanità presente, in cui quell'idea logica si attua momentaneamente, affine che, di nuovo in sè ritornata, passi in una novella forma concreta (1). Quindi e non da altro vuolsi derivare in buona parte quell'eterno gergo, quella perpetua anfibologia che tu trovi in tutti gli scritti dell'Hegel. Imperò che, mentre egli intende e vuole far parola di Dio, e dello svolgimento della coscienza di Lui, nel fatto non spiega che l'uomo e lo svolgimento della sua coscienza. Panteista nel pensiero, pancosmista nel fatto. Così ove egli afferma che Dio si sviluppa nella coscienza dell'uomo, e descrive siffatto sviluppo, egli nel fatto porge lo svolgimento dell'umana conoscenza, poichè questa solo è capace di perfezionamento, e non Dio ch'è perfetto in sè. Lo Staudenmaier a tal proposito recò un bel testimonio di S. Agostino, il quale avvisa, che quantunque in un certo senso, ossia metaforicamente, possa dirsi che Dio cresca

(1) *Darstell. und Kritik des hegels System*. p. 873. Mainz. 1844.

e si svolga in noi, non di meno in realtà è solo l'intelligenza umana che si perfeziona ed avvanza, mentre intende più e più sempre Dio (1). Sicchè conchiudiamo col citato teologo-filosofo, che il Dio dell'Hegel in fine non è che solo il mondo, e la grande illusione di lui consiste nel togliere in effetti ciò ch'egli vuole in teoria (2).

Vediamo ora per poco, se non è egli vero ciò che in principio dicevamo, che nel sistema dell'Hegel fino il concetto stesso del Cristianesimo riesce ripugnante ed assurdo. In verità, stando fermi i principii di sopra stabiliti, ne segue, che nel Cristo una volta si toglie l'umanità e si afferma una divinità vuota ed astratta; ed un'altra si nega la divinità e ponesi l'umanità. In effetti due Cristologie tu trovi nell'Hegel, l'una panteistica, nella quale Cristo non è che l'espressione dell'identità sostanziale tra Dio e l'uomo (3); l'altra sensistica, in cui il Cristo viene rappresentato come l'idea logica impersonale che ha la sua realtà solo nel mondo, e come tale (4). Ora nell'uno e

(1) « Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius, lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur cujusdam oculi ex pristina caecitate et inciperet videre paululum lucis et alia die plus et tertia die amplius: videretur illi lux crescere: lux tamen perfecta est, sive ipse videat sive non videat, sic est et interior homo. » *In Joannis Evang.* c. 3. tract. XIV.

(2) *Ibid.* p. 862.

(3) Cf. *Filosofia della religione* Parte II. p. 257. 288; 330; Part. I. p. 140.

(4) Cf. Staudenm. *Op. cit.* p. 867.

nell' altro caso il Cristianesimo non sussiste punto conforme all' idea generale che ne abbiamo, e conforme la realtà. E di vero, il Cristo dell' Hegel non è mica il Logo personale eterno, il quale nella pienezza dei tempi si tolse l' umana natura affine di compiere nella medesima la redenzione dell' uomo e la rivelazione del Padre; egli non sta già fuori il nostro spirito e superiore allo stesso; ma sì egli è il prodotto del movimento eterno del pensiere, pel quale tutto addiviene e tutto incessantemente svanisce. Sicchè in siffatto sistema è tolta di peso ogni idea di rivelazione e di fede; e la pretesa riconciliazione hegelliana tra la filosofia e la religione, l' ha ben detto il Willm (1), è nel fondo più rovinosa e distruggitiva del vero Cristianesimo, che non l' aperta opposizione del decimottavo secolo.

Ma affine che meglio s' intenda il merito dell' Hegel sopra i suoi antecessori in quest' opera di distruzione, giova porre mente come egli consideri i lavori del Kant, del Jacobi e del Fichte in ordine ai rapporti tra la scienza e la fede. Che la ragione, egli dice, sia serva della fede, e che contro questa abbia la filosofia a sostenere vittoriosamente la propria assoluta autonomia, sono oggi mai queste immaginazioni, e questi antichi detti cessati per sempre. Imperò la ragione hassi talmente fatta valere nella positiva religione, che ogni disputa della filosofia contro il dogma positivo, il miracolo e simili, tiensi per cosa dismessa ed oscura. E quando il Kant fece prova di animare le forme positive della religione dando loro una significazione tolta dalla sua filosofia, non incontrò egli favore; perchè queste non sembravano più degne di siffatto onore. Viene ora solo in quistione, se alla ragione vincitrice non fosse

(1) *Op. cit.* t. IV. p. 328.

toccato per appunto la sorte che suole accompagnare la vittoria d' una nazione più barbara, quando questa assoggetta e domina una nazione più culta ed incivilita, cioè che solo in quanto all' esterno dominio tenga il di sopra, sottoposta però al vinto quanto allo spirito. Ora ciò senza fallo è intervenuto di presente. La gloriosa vittoria che la ragione rischiaratrice ha riportato sopra ciò, ch' essa, conforme la tenue misura delle sue idee religiose, credeva a sè opposto come fede, non altro risultato si ebbe, ove chiaro si vegga, se non che, nè il domma positivo con cui si faceva combattere restò religione, nè essa ch' ebbe vinto restò ragione. Ed il parto che trionfando su questi cadaveri sta come il pargolo della pace comune che riunisce ambidui, ha in sè tanta poca ragione quanto poca fede. La ragione che si era già avvilita in sè e per sè, concependo la religione soltanto come qualche cosa di positivo e non già d' ideale, non ha potuto far meglio, che badare a sè dopo il conflitto, e conoscere sè stessa. Ma in questa ricognizione di sè, essa ponendo fuori di sè e superiore a sè ciò ch' è meglio di sè, ossia supponendolo come un estrasoggettivo nella fede, ha riconosciuto il suo non essere, ed è tornata serva della fede. Questa e non altra è stata l' opera del Kant, del Jacobi e del Fichte. Secondo il Kant il soprasensibile non può esser colto dalla ragione; la somma idea non ha uguale realtà. Pel Jacobi « la ragione si vergogna di mendicare, e per razzolare non ha nè mani nè piedi »; all' uomo non è dato, che il sentimento e la coscienza della sua ignoranza del vero, e solo un presentimento del vero è concesso alla ragione, la quale non è che un non so che di generalmente soggettivo ed un istinto. Nella sentenza del Fichte Iddio è qualche cosa d' incomprensibile ed impensabile;

il sapere non sa che di non sapere, e deve aver ricorso alla fede. Per tutti poi l'Assoluto, conforme all'antica distinzione, non può essere contro nè tampoco sul piano stesso della ragione, ma sì al di sopra della ragione (1).

Niuno meglio dell'Hegel stesso poteva esprimere il pregio e l'importanza della sua filosofia religiosa sopra i suoi antecessori. In verità, come di sopra abbiamo veduto, eziandio pel Kant, pel Jacobi, pel Fichte ed in qualche modo per lo Schelling sussiste una certa specie di fede, un certo che di soprannaturalismo, comunque esso riesca in opposizione ai loro principii filosofici. Ma dell'Hegel solo è la gloria di averla fino dalle radici abbattuto e distrutto. La fede o si consideri come abito soprannaturale o naturale che ci viene da un principio esterno, essa non è, nè può essere, poichè tutto è effetto dell'evoluzione dello spirito umano, identico collo spirito di Dio e collo spirito del mondo, anzi unico spirito. Ovvero essa si riguardi come adesione al vero determinata dalla volontà più che dall'intelletto; e neppure sussiste, poichè tutto è ragione nel sistema dell'Hegel, tutto è conoscenza, coscienza; la volontà non è, ed il sentimento solo di nome vi regge. La religione per lui è coscienza come la filosofia; ed il divario che corre tra loro è solo, che l'una è coscienza semplice, l'altra è coscienza riflessa; sì che la fede è coscienza, è intuizione, come egli stesso dice le mille volte, è pensiero; il quale pensiero sprigionato dalle finite categorie e dall'astrazione, addiviene filosofia (2). Per le quali cose faccia ognuno conto da sè quanto cristiana sia la nozione della filosofia cristiana dell'Hegel.

(1) *Wissen und Glauben*. Op. t I. p. 3. e seg. Berlino 1832.
(2) Cf. *Ibid.* t. VI. p. 21. e segg.

CAPITOLO VI.

GÜNTHER E LA SUA SCUOLA

Articolo I.

Preambolo ed esposizione.

Se pongasi mente alla brevità e precisione della nostra critica sopra i sistemi tedeschi finora esposti, potrà altri per avventura far ragione che noi ci avessimo quelle speculazioni più in conto di poemi, che di teoriche scientifiche. Nondimanco fu tutt' altro il nostro intendimento, e chi voglia aver pazienza di leggere tutto il nostro libro, potrà di leggieri indovinarlo. Dopo le sentenze della scuola alemanna, la quale si svolse logicamente dal Kant in poi, noi, ci proponevano esporre le teoriche, colle quali i filosofi cattolici, almeno i più celebri, hanno cercato combatterle in modo positivo. In effetti, se togliamo ad esempio il Günther, ed il Gioberti, lo scopo loro e delle loro dottrine potrebbe dirsi unicamente quello di confutare e cessare il panteismo, massime il più formidato dell'Hegel. Così il Ventura, il quale proponesi di tornare in fiore la Scolastica pura e semplice, non ha in verità altro intendimento; e poichè egli crede che non si possa il panteismo cessare del tutto colla ragione e la filosofia, egli mantiene il primato della fede nella scienza razionale ancora, ed è per conseguente tradizionalista ovvero soprannaturalista. Lasciamo per ora da parte i difetti particolari ad ognuno di questi sistemi: certo che in quanto alla sostanza, o diremo meglio in quanto al metodo, questi sistemi rappresentano storicamente le principali forme della moderna filosofia presso i cattolici. Gli ontologi poi, i psicologisti

ed i tradizionalisti cattolici sono persuasi certamente che le loro teoriche siano atte a cessare ogni sorta di panteismo. Onde esponendo noi per sommi capi così fatti sistemi non avevamo stretto obbligo di combattere a nostro modo i sistemi panteistici di Germania, chè il lettore avrebbe in questi trovatala sotto trè forme. E però in rispetto a quelle dottrine della così detta filosofia negativa, doveva essere sola nostra opera quella di mettere in luce ed evidenza il panteismo, l'idealismo, e lo scetticismo, figliati logicamente dalle medesime.

Ma andiamo anche più là. Chi sono gli autori, ed i seguaci dell'hegellianismo appo le moderne nazioni di Europa? Sono certamente cristiani, pogniamo che non siano cattolici. Ora chi è cristiano, il quale non convenga che il panteismo sia il più erroneo dei sistemi, come quello che nelle sue logiche inferenze annulli o Dio o il mondo, neghi l'immortalità dell'anima e la provvidenza, ammetta come imperativo categorico del dovere il principio comunistico, distruggitore d'ogni dritto privato ereditario? Onde chi pigliasse a dimostrare di proposito queste tesi in faccia all'Europa, sciuperebbe il tempo non pure, ma mostrerebbesi altresì poco rispettoso verso i suoi compagni di civiltà, verso le tradizioni de' padri suoi, e però non degno di quel cielo, sotto cui egli vive. E sebbene un sì fatto processo sia indiretto, non mostra tuttavia meno efficacemente la falsità dell'hegellianismo.

Un somigliante procedimento terremo anche per i moderni filosofi cattolici, contro cui dimostreremo che i loro sistemi non sono valevoli a cessare del tutto il panteismo. E poichè il panteismo è tale errore che si oppone essenzialmente al Cristianesimo, ne segue che la loro speculazione non sia pura cristiana filosofia. Due avvertenze però

vogliamo che qui si facciano. L'una è che noi confuteremo direttamente talvolta alcune teoriche di questi autori, opponendo loro le nostre che reputiamo vere, e ciò per non distruggere solo senza edificare. Per la qual cosa metteremo il germe di una cristiana filosofia, la quale cessi del tutto il panteismo. Questi semi provati di cristiana sapienza noi ritrovammo nei SS. Padri, e fu nostra opera di saperli ivi sciegliere e trasportare nel terreno moderno della filosofia, che di sua natura avvanza sempre e progredisce. L'altra avvertenza concerne il tenore della nostra critica; la quale se sempre vuole governarsi col decoro e colla moderazione (1); quando poi si tratta di autori cattolici appartenenti alla parte eletta della Chiesa, e dispensatori dei misteri dell'Altissimo, deve usare non che dolcezza e carità evangelica, ma rispetto ed umiltà (2). Che se un siffatto procedimento, non ordinario oggidì, si vorrà tenere per debolezza di spirito e per mal fondata sicurezza di opinioni da taluni, i quali quasi come naturalmente si fanno danno del ben fare d'altrui; noi loro ricorderemo quei noti versi dell'Allighieri:

Mal cammina
Qual si fa danno del ben far d'altrui (3).

(1) « Diligite homines, interficite errores: sine superbia de veritate praesumite; sine saevitia pro veritate certate » S. Agost. I. 1. *cont. lit. Petiliani* c. 29.

(2) « Quisquis ergo haec legit, *ed era il più grande sapiente dei secoli che in tal forma scriveva*, ubi pariter certus est, pergat mecum, ubi pariter haesitat quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi mecum, revocet me, et ita ingrediamur simul charitatis viam, tendentes ad eum, de quo dictum est: Quaerite faciem ejus semper. » *De Trinit.* L. I. c. 3.

(3) *Parad.* VI.

Nel resto noi sappiam vedere accanto al male il bene, ed appiè dell' errore il vero; onde se decisivamente e con animo franco rigettiamo il primo, dovunque esso si annidi, pure con uguale franchezza e fermezza, che sia in noi e da noi, abbracciamo il secondo. Nè poi in siffatta opera ci teniamo da più che non siamo, reputandoci privilegiati del dono dell' inerranza, di che e tutti gl' ingegni rispettiamo, e pieghiamo devotamente il nostro intelletto in ossequio di nostra madre, sola infallibile qui in terra, la cattolica Chiesa. Questa breve intramessa valgaci intanto per rinfrancamento e respiro dello spirito venuto fin qui attraverso quelle nebbie alemanne, le quali *per l'orribile soperchio del puzzo* l' hanno stanco alquanto e reso torbido:

Sì che s'ausi in prima un poco il senso
Al tristo fiato, e poi non fia riguardo (1).

Pigliando ad esporre l'idea güntheriana della cristiana filosofia, niuno pensi che noi ci avessimo nell' animo esporre per disteso questo sistema; chè mal si potrebbe compendiare in un capitolo del nostro libro. Il güntherianismo è tale un sistema, che comprende i lavori e gli studii di molti filosofi insieme, i cui nomi più celebri, dopo il Günther, sono il Pabst, il Veith, il Knoodt, il Baltzer, lo Zukrigl, il Trebisch ed altri. Oltre di che la lotta fatta in Germania stessa dal Clemens, dal Michelis, dal P. Sorg e dall' Oischinger contro siffatte teoriche, ha conferito non poco ad un esteso e rapido svolgimento delle medesime. Non di meno noi ci avvisiamo di mettere nella maggior luce che per noi si possa le fila principali di un tale si-

(1) Inferno XI.

stema, affine di sottoporlo poscia ad una esatta e breve critica. Chi più cercasse da noi, farebbe segno di non avere per anco inteso lo scopo del nostro libro. Ma senz' altro entriamo in materia.

Il punto onde muove tutta la speculazione güntheriana è la coscienza; onde dicono di seguire il filo tradizionale del Cartesio, perfezionando il metodo proposto da lui. Ma quale che sia stata la metodologia cartesiana, la coscienza del Günther è la conoscenza dell' essere, in quanto entrambe, la psicologia e l'ontologia, sono due momenti di un solo rapporto del pensiero, *Eines Gedankenverhältnisses* (1). Imperò la coscienza, sebbene sia la conoscenza di sè, non di meno lo spirito solo nell' altro conosce sè stesso, e conosce l' altro in sè stesso; chè la conoscenza si avvera sempre nella contraddizione, e non è altramente possibile. Ciò poi vuolsi così intendere. L' originaria attività di un suggetto è sempre la reazione verso l' operazione di un oggetto, la quale affine che sia possibile ad accadere, è mestieri supporre una recettibilità nel subbietto medesimo. In questa disgiuntura e differenza del suggetto, in questa interna opposizione di passività e di spontaneità, giace la primitiva manifestazione dell' essere. Conciossiachè questa sia la condizione, perchè il suggetto si consideri come sostegno e cagione di quelli stati e mutazioni, ossia come sostanziale unità nell' accidentale ed interna molteplicità. Ma però con quella condizione è legata al tempo stesso la necessità, che il suggetto colga sè medesimo nell' oggetto, ossia che il sapere il proprio essere nasca insieme col sapere l' altro essere; in breve: che il suggetto si sappia come membro in un organismo. Chè con

(1) *Thomas a scrupulis*, p. 42. Wien, 1835.

quello stesso diritto e ragione per cui il suggetto si considera delle interne apparizioni come fondamento, e tiene sè stesso per apparente in esse; colla stessa dirittura deve egli per le apparizioni che sono azioni venienti dal di fuori, riconoscere ed ammettere come cagione un altro subbietto (1).

Lo spirito giunto a siffatto dualismo di sostanze e di cagioni non può là ristare. In vero lo spirito scorge dal bel principio una dipendenza dell' essere suo, in quanto all' apparizione sua propria, dall' azione di un' altro essere. Ora questo pensiero della dipendenza in riguardo all' apparire pone necessariamente il pensiero della dipendenza in rispetto all' essere. Il nesso tra queste due dipendenze è espresso da questa proposizione: ciò che non può da sè venire all' apparenza, non può eziandio venire all' essere da sè, per conseguente deve essere stato posto nell' essere da un' altro. Questo altro è l' assoluto, è Dio (2).

Affine di meglio intendere la forza dell' argomento güntheriano, giova avvertire col Günther che l' essere non da sè è affetto da una negazione. Ma il negativo suppone il positivo; sicchè l' essere non da sè suppone l' essere da sè. Questo essere da sè è l'Assoluto, indipendente da ogni altro, sia nell' essere, sia nell' apparizione; chè in altra guisa un regresso infinito piglierebbe il luogo dell' infinito assoluto. L' essere adunque da sè è l'essere assoluto, l' Infinito nel proprio senso (3).

In ordine alla realtà di questa idea v'ha la stessa certezza della realtà dell' idea dell' io. E poichè l' idea del-

(1) *Ibid.* p. 48.
(2) *Ibid.* p. 257.
(3) *Vorschule* I, p. 239-240. 2. ediz. Wien, 1846.

l'incondizionato , pognamo che sia come tale nata nello spirito pensante ed inerente nel medesimo, trascende non di meno lo spirito stesso, chè altrimenti l'io dovrebbe pensarsi come incondizionato , e però mai potrebbe cogliere sè come condizionato e limitato ; ne segue necessariamente che siffatta idea sia oggettiva. Quì vedesi chiaro che l'idea e la sua oggettiva realtà viene concepita dalla coscienza che lo spirito ha di sè stesso, mediante l'analisi della medesima; ossia è derivata dal sapere che lo spirito ha di sè come essere condizionato e come limitata esistenza. Per tal modo lo spirito pensante per esser sicuro e certo di sè nella realità di suggetto, deve supporre Dio, come essere realissimo ; ma deve ancora aversi e sapersi come essere reale , ove voglia che il pensiere di Dio non sia un mero pensiero, ma sì il pensiere di un essere e di un'esistenza reale. Il quale procedimento affine che non si abbia per un circolo logico , giova col Günther fare le seguenti avvertenze (1).

Il pensare non è qualche cosa puramente formale , ma sì una immanente azione dell'essere , e per conseguente è inerente nello stesso. Con altre parole, ma in senso affatto diverso dal Kant si può dire , che il pensare e l'essere costituiscono una sintesi trascendentale , in quanto l'essere come tale è determinato a priori a testificare ed attestare sè innanzi a sè medesimo ed agli altri mediante il pensiero. Ove quella manifestazione venga in atto senza emanazione ossia senza generazione e procreamento , allora l'essere pensante piglia il nome di spirito, ed il pensiero acquista il nome d'*idea* , per differenziarlo dalla nozione, *Begriffe*, come pensiere dell'essere natura , *Na-*

(1) *Januskӧpfe* p. 258. Wien, 1834.

turseyns. Il quale pensiere della natura, sebbene inerente ed immanente nella medesima, non ha però trascendenza.

Il pensiere dello spirito, l'idea, nella sua immanenza è ancora trascendente, in quanto pensa l'essere come un condizionato. Perocchè lo spirito rinviene sè medesimo come una posizione nella negazione, e, viceversa, come una negazione nell'affirmazione. Questa contraddizione è inerente in ogni essere, il quale è, ma non è da sè, e per conseguente è da un altro, ed è posto da lui. Da ciò segue che quel circolo logico non sussiste; perocchè l'essere condizionato, mentre testifica ed afferma sè stesso come sussistente, mediante il pensare ch'è la sua forma essenziale, rende al tempo stesso nel pensiero medesimo testimonianza non meno vivente della sussistenza assoluta di Dio. Nel che vuolsi por mente, che la relazione reciproca, ossia la ragione alterna tra i membri d'un' antitesi contradditoria e contraria solo allora costituisce un circolo, quando da un membro dell' antitesi si salta per aria all'altro opposto in linea curva. Giugnesi però più facilmente e con maggiore semplicità dall' un' estremo all' altro sull' orizzontale distendimento dei due membri di un' antitesi, la quale ha a sinistra quel pensiere realizato di Dio, il cui contenuto è la negazione dell'io assoluto e dell' assoluta personalità; ed a destra tiene il contraffatto da questo, l' affirmazione dell'Assoluto nella perfetta intuizione di sè, ossia l' assoluta personalità. Un' antitesi la è adunque, la quale merita il nome di contrapposizione, perocchè una grandezza composta (quì un tutto organico) con i suoi coefficienti non può altramente essere formalmente negata e realmente affermata, che sotto la forma di una totale conversione, *Umkehrung*, dei suoi elementi e momenti di vita; ossia nel senso formale, secondo l'es-

sere e la forma (1). Queste cose tuttavia saranno più chiare dopo la teoria güntheriana della creazione.

Innanzi però di passare ad esporre la teoria dell'atto creativo, giova mettere in luce i rapporti fra il sapere ed il credere, i quali, secondo il Günther, sono immediatamente connessi colla teoria della coscienza. Il Knoodt ha compendiato con molto senno le idee del Maestro, sparse e divise nelle diverse opere di lui. Noi volentieri ci profittiamo di questo lavoro, e ne diamo quì una fedele traduzione.

Conforme ai pensamenti del Günther credere e sapere sono funzioni di un'identico subbietto, lo spirito. Nell'uno e nell'altro l'idea della causalità è il fondamento determinante; conciossiachè la fede nasca ove una manifestazione si riferisca e si connetta al principio che in essa si rivela; ed il sapere non è altro, che concepire una rivelazione dal suo principio, un'effetto dalla sua cagione. Il perchè non può essere conosciuta l'essenza e la scambievole attenenza del credere e del sapere, ove prima non si cerchi la genesi del pensiero di causalità. Nella quale ricerca però non è mestieri durare lungo tempo per rinvenire questo vero, cioè che il pensiero della causalità sia il proprio pensiero dello spirito, chè questo primitivamente non è altro che il pensiero dell'io. Onde tanto è assurdo che lo spirito sia senza del pensiero di causalità, quanto ripugna ch'egli non pensi sè stesso. Siffatta idea per conseguente accompagna mai sempre l'attività pensante dello spirito.

Il pensiero poi dell'io, come originaria manifestazione della sostanza spirituale a sè medesima, si porge senza

(1) *Ibid.* p. 261-263.

volontà, chè questa, ossia la spontaneità consaputa non entra come momento in quel processo, il cui risultato è il pensiero dell' io. In verità, lo spirito, come essere creato non può passare da sè e per sè nell' apparizione; ma per contrario egli è posto in questa mediante la sua necessaria reazione la quale tien dietro all' azione in lui d' un altro essere. Per conseguente il rivocamento ancora dell' essere dall' apparizione, ossia il pensiero dell' io è un dato, a cui lo spirito giugne senza concepirne il come, — è un credere, perchè non ancora sapere, ossia conoscenza del come e del perchè. Il nostro credere adunque primitivo, e così detto naturale, non è che il riferire e rapportare all' essere gli originarii momenti nell' apparizione.

Ma così non deve sempre rimanere la cosa. Appunto perchè lo spirito per questa via, non senza spontaneità, ma senza arbitrio, è venuto a sè, alla fede in sè; può egli nuovamente battere la stessa via con libertà per riandare e disaminare ciò, ch' egli senza cercarlo ha rinvenuto, cioè il suo io, il sapere sè come essere. Nè è egli pure obbligato a conchiudere e terminare gli atti in quel primo esperimento; ma può ancora proporsi di lasciare aperti gli atti, e sempre di nuovo imprendere la ricerca affine di ritrovare l' inosservato innanzi, ovvero di scovrire nel già veduto da lui un nuovo lato. Con altre parole: egli può ricostruire l' originario processo della coscienza.

Mediante questa libera ricostruzione può egli mutare il credere in sapere, per modo che il credere non escluda ma includa il sapere. Perchè il pensare dello spirito è dapprima una fede, può divenire ancora sapere. E perchè il suo pensare è originariamente un sapere, ossia

certezza del proprio essere, egli è fatto idoneo e chiamato a credere. Per conseguente il sapere non può star privo e senza del credere, ed il credere ancora non può stare senza il sapere.

Credere è un tener per vero e per reale, il quale 1° non può intuire il suo obbietto (διά πίστεως γάρ περιπατοῦμεν, οὐ διά ἴδους. II. *Cor*. v. 7), e 2. si fonda sopra un'autorità, e mediante questa autorità è recato in atto. Ciò si vede nel primitivo atto del pensiero, come nell' originario atto di fede dello spirito. In me stesso debbo io credere, ed a me stesso debbo io credere. 1. In me debbo io credere, perchè ed in quanto io non posso intuire me, come io, come essere reale ed attuoso, come principio sostanziale. Chè per poter ciò fare, dovrei io a me stesso sostanzialmente oggettivarmi, il che solo sarebbe possibile per via di emanazione. Ma l'immediato obbietto dello spirito sono solo i differenti momenti della sua formale apparizione, ed il sapere sè come essere è mediato. Perciò questo sapere è un credere. E lo spirito mai può cessare dal suo sapere questo momento di fede, nè mutare questa in una intuizione, perchè mai può egli fare immediato oggetto di percezione sè stesso come essere.

L' intuizione ed il sapere proprio, immediato di sè stesso può solo dall' Essere assoluto effettuarsi. L' impossibilità che la mia fede torni in intuito rende ogni sapere un credere, ancora il più alto sapere possibile, acquistato sotto i più favorevoli rapporti (la più elevata possibile veduta nelle logiche necessarie mediazioni della fede). Onde il divario, il quale corre tra il sapere della creatura e di Dio, è infinito, perchè qualitativo.

2. A me debbo io credere, perchè l' io stesso è que-

gli, che nel pensiere dell' io rende testimonianza intorno alla sua essenzialità di principio, e però è a sè stesso autorità per la certezza della sua esistenza. Ovvero, come altramente si usa dire: la naturale autorità della fede e del sapere è la ragione. Anche la più alta scienza possibile non può andar libera e sciolta da quest' autorità.

Come per conseguente il nostro sapere è sempre un credere; così anche la nostra fede, in quanto è una certa intellezione dell' essere sotto l' apparizione, è un sapere. Uno e lo stesso atto del pensiero si chiama sapere, in quanto per lo suo mezzo vien colto l' essere con certezza; e dicesi fede, tra perchè si radica in una autorità che fa valere sè, e perchè il saputo è invisibile. Onde rimane ferma la proposizione: ove è la fede, ivi è il sapere, e viceversa. Però in questo sapere che si ragguaglia colla fede non è ancora afferrato il come, nè il perchè e lo a che del costrignimento della fede; e solo ove ciò venga colto, si parla di un sapere in opposizione al credere, ovvero di un più alto sapere. Non di manco la certezza è là, e solo là dove vi ha sapere e credere. Perocchè solamente ivi vedesi la necessità di affermarsi libero in questa sua prerogativa, cioè nella sua autorità di fede e di sapere, ovvero nella sua qualità razionale.

Veniamo ora alla fede in un altro ed all' autorità di quest' altro.

Quando nello spirito entrano tali apparizioni cui egli non può applicare sè stesso quale principio, allora fedele alla sua legge di causalità e di fede, deve supporre per quelle apparizioni un altro principio. E lo fa egli colla stessa certezza, colla quale originariamente ed a modo

d' instinto ebbe trovato l'essere suo mediante le proprie apparizioni.

Quest'applicazione e supposizione poi di un principio diverso avviene in modo più indeterminato, ovvero più determinato, conforme alle apparizioni date e percepite. Tuttavia il primo atto è sempre involontario, laddove il secondo è accompagnato dalla riflessione e libertà, la quale sottopone il dato nella natura e nella storia ad una profonda analisi.

In questo passaggio adunque quello che vien porto nell'immediata percezione è sempre indicato nello spirito. Onde la fede non è assolutamente oggettiva, ma sempre anche un atto soggettivo dello spirito. L'oggetto della fede non è il percepito immediatamente, chè questo viene intuito; ma si l'essere il quale si manifesta in ciò che vien dato allo spirito nell'immediata percezione, e però l'invisibile. Il soggetto poi, il quale crede è lo spirito, che in tanto può credere, in quanto il suo pensare primitivo è fede, ossia perchè egli nel pensare sè crede in sè stesso, come invisibile, ed in questa fede possiede la certezza di sè come essere ed apparente.

Quindi il vero e proprio obbietto della fede, che non è mai immediato, è sempre la cosa prima, *Ur-Sache*, come causalità, e questa nella sua realtà è l'autorità di sè, la quale è per conseguente l'inseparabile compagna di quella. In effetti, in tanto il diverso da me diviene per me autorità di fede, e ne porta seco il costringimento, in quanto io stesso sono autorità di fede, dovendo riferire all'autorità altrui ciò che non posso rapportare alla mia autorità come causalità. Il carattere adunque di autorità muove sempre dallo spirito pensante autoritativo, solo che non s'intenda l'autorità in sè, ma per sè, per lo spirito, il quale la riconosce come tale.

In virtù di questo rapporto tra l' altrui autorità e la propria, può la fede in altri essere elevata ad oggetto di scienza. Il che importa poter lo spirito vedere nell'intrinseco il passaggio, mediante cui quella fede si è compiuta, indicare il modo come siasi fatta valere, e notarne i momenti dell'intimo costringimento. Per questa conoscenza l' autorità non soffre mutazione ovvero alterazione di sorta, chè nella fede come nella scienza la sostanza del convincimento è la stessa. Tuttavia la scienza acquistata rinforza e convalida la certezza ch'è nella fede. Eziandio la Scolastica usò di dire che la fede escludeva già il dubbio, ma la scienza cessava fino la possibilità del dubbio, e per conseguente includeva l' impossibilità del medesimo; onde faceva la fede più meritoria che la scienza. Dove però il dubbio è possibile, può esso passare in atto, e così fare più insicura ed incerta la certezza della fede; per contrario, ove il dubbio non può cadere, ivi la certezza è più forte, perchè assicurata, accertata. Quanto più grande adunque è la certezza fatta sicura in confronto della certezza non assicurata, di tanto la scienza migliora la certezza della fede. In effetti, tanto che io ho la fede solo come tale, e non ancora come scienza, ossia, finchè io non conosco ancora nei suoi momenti il reale costringimento della fede, non è ancora fatto impossibile il pensiero, che possa essere appariscente ed illusorio quel convincimento. Mediante poi la scienza, questo pensiero è affatto tolto e rimosso.

Veniamo ora al rapporto tra la fede naturale e soprannaturale. Poichè lo spirito credente ha verso Dio l' attenenza di una creatura libera, conscia di sè e di Dio, e poichè la grazia non nega, ma sì afferma la libertà; egli è a dire che la fede soprannaturale sia il

prodotto di due fattori, di Dio e dello spirito. La coscienza di Dio nel suo legame colla coscienza dello spirito accompagna necessariamente la fede soprannaturale. Imperò lo spirito non può esser conscio di sè senza che unitamente sia conscio di Dio, sendo che il condizionato non si lascia intendere senza l' incondizionato, e l' incondizionato non si manifesta senza il condizionato nello spirito pensante. Per conseguente lo spirito conscio di sè si considera come un testimonio, come una originaria rivelazione di Dio; ed in ciò egli possiede il punto fermo sopra cui devesi fondare la certezza di ogni altra rivelazione ed attestazione di Dio. E Dio parimente trova già un testimonio di sè nello spirito, a cui può annodare ogni altra manifestazione sua. La fede dunque metafisica, in cui lo spirito trova sè come numeno sotto l'apparenza, e Dio come numeno trascendente, è il perno in cui s' incentra ogni altra divina rivelazione, e la fede nella medesima. Onde la certezza della fede divina, sebbene assoluta, in quanto l' atto dell' assoluta autorità di Dio determina lo spirito a congiungere coll'oggettivo testimonio il suo testimonio interno nella scienza e certezza, pure non può essa effettuarsi senza la certezza del soggetto credente intorno a sè stesso.

Da questo si raccoglie che la fede religiosa, come che non fosse un pensare scientifico, non è tuttavia senza pensare; mentre si radica nella coscienza dello spirito e nella naturale rivelazione. Per il che, come lo spirito può divenire obbietto del sapere nella filosofia, così anche può egli fare obbietto della sua investigazione la fede soprannaturale ed il fatto storico del Cristianesimo. E di vero, il contenuto della fede è posto così nella natura della creatura, ossia dell'umanità, co-

me nella natura di Dio. Il Cristianesimo è la restaurazione dell' umanità, la quale in esso rigenerata rinasce, e la Redenzione importa una nuova creazione fatta sul fondo dell' antica — *nova creatura.* E però in quanto vien fatto allo spirito di conoscere nell' accordo coll'idea dell' io l'idea di Dio, dell' umanità e delle restanti creature secondo i loro momenti ed elementi (e chi potrebbe negarne il potere a colui, cui la grazia e la luce in Gesù Cristo ha ricondotto nell'originaria dirittura delle sue relazioni?), intanto deve a lui anche riuscire possibile tramettere ed accoppiare logicamente le verità della fede e le verità della ragione, ovvero giungere alla scienza della fede. Con che le autorità, le quali si fanno valere nell' atto della fede, quella di Dio e della ragione, non sono tolte, ma sì conosciute nelle loro scambievoli attenenze. Quegli che ha penetrato scientificamente un vero rivelato, non cessa però di crederlo ancora sull' autorità di Dio e dello Spirito Santo, nella Chiesa.

Ma un altro punto essenziale della teorica dei rapporti tra la fede naturale e soprannaturale nel sistema del Günther è il così detto criterio positivo dell' idea. Egli considerò che l' intelligibilità del così detto sopra-razionale, ossia il positivo criterio dell' idea in tanto metteva sospetto e paura, in quanto si riguardava la ragione umana subordinata così alla ragione divina, come il particolare all' universale. Imperciocchè in siffatta dottrina la differenza tra la ragione umana e divina consistendo solo nei gradi ossia nella quantità, doveva essa cessare, quando ponevasi che la ragione umana potesse positivamente conoscere Dio e le sue cose. Quindi si ammise il criterio negativo dell'idea, e la conoscenza di Dio fu fatta meramente analogica. Ma in tale supposto do-

vrebbesi negare allo spirito umano l'essere, e dire ch' egli sia solo un' analogica immagine di Dio, una mera analogia. Si dovrebbe unitamente dichiarare ingannevole e chimerica la consapevolezza dello spirito di sè stesso come essere, e la coscienza non meno della propria attività: il che importerebbe la morte della scienza. Che se lo spirito umano nella non assolutezza del suo essere non è mera analogia, ma nel vero e proprio senso immagine di Dio; e se la conoscenza ch'egli ha di sè non è semplice analogia, ma scienza vera e fondamentale; ne segue senza dubbio che la sua conoscenza di Dio non sia ristretta ad una mera analogia. In effetti lo spirito sapendo di essere, sa ancora di non essere da sè, attalchè nel sapere di sè gli si mostra la via, per la quale direttamente egli possa salire dall'idea dell' io all' idea di Dio, e rilevare in modo positivo i momenti di questa, senza tema di soprinnalzare e divinizzare la sua ragione. Questa via è quella della ideale ossia trascendente negazione della negatività (relatività) del proprio essere, come si mostra nei momenti, i quali mediano l' attuazione dell' essere nella vita. Per questa via di una doppia negazione, ossia della negazione del negativo, che lo spirito trova nel suo essere reale, e di cui egli è la stessa rappresentazione, giugne egli in riguardo a Dio ad affirmazioni sì pure, che appunto Iddio sia e solo Lui, cui egli positivamente conosce. Così la cognizione della contingenza del proprio essere l'obbliga a trascendere, *via negationis*, sopra di sè e a porre l'essere incondizionato. Quando poi egli ha conosciuto il vero legame tra l'idea di Dio e dell'io, può egli ancora determinare positivamente i momenti dell'idea di Dio.

Questo positivo criterio del Günther vuolsi differenziare dal positivo criterio del così detto razionalismo. Il raziona-

lismo pone l'identità del soprannaturule col naturale, di Dio colla creatura;perciocchè facendo l'essere essenzialmente ragione , ripugna e non può avere luogo un' entità superiore ovvero inferiore alla stessa ragione. Il Günther per opposito, sebbene neghi la identità del soprannaturale col soprarazionale, e per conseguenza ponga l'identità del soprannaturale col razionale; tuttavia mantiene fermo la non assolutezza dello spirito, anche quando si sforza di conoscere l'Assoluto, perchè il modo della sua conoscenza di Dio è la contraddizione mediante la doppia negazione. Inoltre nel sistema del Günther la conoscenza che lo spirito ha di Dio è diversa dalla conoscenza che Iddio ha di sè. Iddio intende sè mediante l'intuito immediato e perfettissimo. Or questo modo di conoscere non può convenire allo spirito, il quale solo mediante l'idea del proprio essere non assoluto afferma l'idea dell' Assoluto, e la determina in forza della contraddizione nei momenti della propria idea dell' io. Anzi, poichè lá conoscenza propria dell'Assoluto è l'assoluta conoscenza, è a dire che solo Iddio conosca propriamente sè stesso. Lo spirito, dice il Günther, conosce mediatamente solo l'idea di Dio; ma Iddio stesso resta per lui affatto nascosto ed il mistero più profondo. Ciò non ostante non è analogica, ma vera la conoscenza che lo spirito ha di Dio, come vera è la conoscenza che lo spirito ha di sè; perocchè quella è fondata sopra questa (1).

Chi attende alla radice del positivo criterio dell'idea non ha a temere di questo progresso ed avanzamento, chè esso si radica sul vero rapporto del finito verso l'Infinito. In virtù di questa relazione ne segue, che lo spirito può conoscere Dio ed il divino, perchè l'inuguale può conoscere

(1) *Janusk*, p. 260-63. *Juste-Mil*. p. 455-64. etc.

l'inuguale, e non già perchè l'uguale può conoscere l'uguale, la ragione il razionale. Questa inuguaglianza non è l'inuguaglianza delle spezie di un genere, nè l'inuguaglianza dell'universale e del particolare, del sommo e del basso, del superiore e del sottordinato, o la tomistica somiglianza dell'effetto colla cagione, ed in generale nessuna concettuale dissuguaglianza; ma sì è la dissuguaglianza dei coefficienti di un antitesi contraddittoria, è l'ideale contraddizione medesima. L'idea del mondo, come idea dell'assoluto non io, ovvero come negazione dell'assoluta Personalità, è opposta all'idea che Iddio ha di sè stesso. Quando questa idea è recata in atto e la (formale) contraddizione addiviene (reale) contrapposizione, il che succede nell'atto creativo; è indubbitato che quel fattore del mondo il quale ha coscienza di sè, ossia lo spirito, mediante la negazione della sua negatività ossia mediante la contraddizione, acquista l'idea di Dio, e può penetrare di tanto nei momenti della sua idea di Dio, di quanto gli vien fatto ritrarre i momenti dell'idea di sè stesso. Per conseguente, se falso è il sostenere che l'uguale solo possa conoscere l'uguale, non meno erronea è la proposizione, che solo l'inuguale dall'inuguale vien conosciuto. Imperò sulle prime può solo l'uguale essere conosciuto. E per fermo tanto lo spirito creaturale, quanto Dio conosce prima sè stesso; e solo di poi avviene la negazione dell'uguale, come affirmazione dell'inuguale, ovvero la contraddizione (*resp.*contrapposizione). E però la negazione di sè stesso, l'idea e la reale posizione dell'inuguale, sorge sopra la base dell'affirmazione di sè stesso, della conoscenza dell'uguale. Io, il quale conosco me come non assoluto non pure nella mia qualità, ossia come essere in e per sè, ma eziandio nella mia quantità, ossia come essere, perchè non esistente meramente da me; conosco mediante la ne-

gazione di questa qualità, come relatività o negatività, anche il mio Dio, lo conosco come ente assoluto ed esistente da sè; ed in quanto trovo me come relativa positività, riconosco Lui quale contrapposizione preesistente ab eterno. Chi togliesse a negare ciò, dovrebbe porre in dubbio che Iddio sia l'assoluta posizione di sè, e che il mondo ne sia la contrapposizione; ossia dovrebbe negare che il mondo sia una creatura. Ma se il mondo è non-Dio e non partecipante della divina essenza, ch' è indivisibile; è mestiero affermare che Iddio ne reca in atto l'idea mediante la formale negazione dei momenti dell' attuazione di sè stesso e mediante la somma di questi negativi momenti. E con ciò appunto è indicata alla creatura la via, per la quale ella possa trascendere sè stessa ed affermare il suo creatore, e questa è la negazione della propria negatività, cioè la raddoppiata negazione. Come certamente noi potremmo giungere a Dio per la via dell'ascendente astrazione, della negazione logica, ossia della remozione, nel caso che Iddio per graduale discendente concrezione avesse posto il mondo; così con uguale certezza noi possiamo mediante l'ideale contradizione acquistare la vera idea di Dio, posto che Iddio pensò il mondo non come pensò sè; ma in vece come la sua antitisi contraddittoria.

In breve: in quanto l'idea dal mondo è un momento in Dio, tutta la conoscibilità si fonda sull'identità: L'uguale conosce l'uguale. Ma in quanto poi questo momento è un momento formale e negativo, il quale risulta da più momenti che nel loro rapporto scambievole si escludono, si dà una conoscibilità del non identico: l'inuguale conosce l' inuguale (1).

(1) Cf. *Süd-u. Nord.* p. 123 e segg. *Thom. a scrup.* p. 218 e segg, Knoodt. t. II. p. 88-91.

Questo criterio positivo del Günther è strettamente connesso colla sua dottrina sulla creazione. In verità il filosofo cattolico di Germania mantiene fermo, che ciò che vien posto nell'idea e nella realtà può solo per quella via conoscere l'idea e la realtà del suo principio, per la quale questo lo ha pensato e posto in atto. Or questa via come più chiaramente si vedrà nella teoria della creazione, è la via della metalogica contraddizione e contrapposizione; per questo modo adunque lo spirito umano ha da conoscere Dio. Ma per tal modo la conoscenza di Dio e del divino riesce positiva, percioechè la negazione della negatività importa affermazione ovvero posizione. L'ipotesi per contrario che vi siano verità assolutamente superiori alla ragione si fonda sulla subordinazione logica dello spirito a Dio, la quale subordinazione non importa la diversità di essenza tra lo spirito umano e Dio (1).

Esposto il criterio positivo dell'idea, giova toccare di passata le teorie particolari intorno alla SS. Trinità, alla Creazione ed al dualismo.

Il primo pensiero che ha lo spirito umano di Dio, è il pensiero di Dio creatore, ossia dell'Infinito che ha posto in essere ogni qualunque finita sostanza. Onde il pensare Dio innanzi e senza del creato è solo un pensiero secondo nello spirito umano. Ma v'ha tale un nesso tra l'una idea e l'altra, che la prima non può essere intesa senza la seconda, pogniamo che sia prima a spuntare nella mente. In verità la manifestazione di Dio personale nella creazione suppone necessariamente la manifestazione di sè come principio; chè quella non potendo del tutto essere tenuta per una compiuta manifestazione non può conside-

(1) Cf. *Vorschul.* I. p. 348. *Ein Wort über den Vernunfthass* p. 61 e segg.

rarsi come l'originaria e primitiva manifestazione di sè dell'Infinito. Da ciò si vede chiaramente che fa mestiero intendere primamente quella che è primitiva rivelazione dell'Infinito, e poscia in secondo luogo ricercare come sia avvenuta la seconda nell'atto creativo. Chi volesse tenere un' ordine inverso farebbe segno di volere intendere il conseguente prima delle promesse (1). Ecco perchè il Günther piglia a spiegare prima la Trinità poscia la Creazione. Noi non possiamo non seguire l' ordine medesimo.

Secondo la dottrina del Cristianesimo l'originaria rivelazione che Iddio fa di sè a sè medesimo è una manifestazione trinitaria. Ora conforme alla teoria güntheriana non può essere diversamente. Nel che convien procedere così. Ogni processo di vita, ossia ogni manifestazione di sè di ogni qualunque sostanza, si può solo intendere dal processo di vita del proprio spirito , ch'è per noi il primitivo, l'originario oggetto di naturale fede e di sapere. Per il che , anche la scienza della manifestazione di Dio come assoluto principio suppone rispetto a noi la scienza del proprio io , e sopra la medesima si poggia. È vano adunque lo sforzo di difendere scientificamente il dogma cristiano della Trinità , prima che lo spirito umano non sia giunto a sapere il processo della sua propria personalità, il processo della manifestazione di sè stesso come principio (2).

Ritrovati i momenti del processo della coscienza di sè stesso, debbono questi essere trasportati nell'idea di Dio. Ma appunto perchè parliamo di Dio e non di essere finito, questi momenti debbono essere essenzialmente modificati. Questa modificazione avviene per tal maniera. In generale

(1) Cf. *Eur. u. Her.* p. 504, 513.
(2) *Ibid* p. 450.

la cóscienza, *Bewusstseyn*, è una essenziale forma dell'essere. Gli elementi di questa forma sono i due momenti della distinzione del rappresentante dal rappresentato, e la rappresentazione come unità e sintesi dei due primi momenti. Lo coscienza di sè, *Selbstbewusstseyn*, la quale in questa forma vien detta un grado più alto della coscienza, accade appunto, in quanto lo spirito fa sè stesso obbietto dell'interna rappresentazione (1). In questo fatto però noi ritrovammo una limitazione nel nostro spirito, cioè che solo le apparizioni del suo essere può egli fare oggetto dell'interna intuizione; chè il suo essere propriamente è solo mediatamente intuito e supposto. Questa mediatezza include l'azione in lui di un diverso da lui, contro la quale egli reagisca. Questa limitazione nasce dalla finitezza del proprio essere, perocchè quello che non è da sè non può eziandio da sè venire ad alcuna rivelazione di sè, ovvero esternamento di forza.

Ciò posto, poichè Iddio è essere da sè, e come tale l'abbiamo rinvenuto nella coscienza, non può in lui cadere quella limitazione, che abbiam detto convenire agli esseri finiti. Egli adunque senza mediazione alcuna di esterno principio fa sè medesimo immediato oggetto del suo intuito. Ma se egli in virtù di sua infinitezza esclude quella mediazione dal di fuori, non però esclude quella interna ed intrinseca di ogni coscienza, perchè dall'essere stesso proveniente, la quale consiste nella contrapposizione in cui l'essere viene in relazione a sè stesso. Per la qual cosa, se Iddio coglie immediatamente sè stesso nella sua sostanzialità, egli pone incontro a sè il suo proprio essere, cioè di nuovo lo pone. Con altre parole: Che Iddio rechi sè

(1) *Vorschule* I. p. 104.

nella sua essenza ad oggetto di sua immediata intuizione, è solo pensabile in quanto Egli sè in sè, come sostanza realmente opponga ovvero per emanazione raddoppii. Così, quando lo spirito umano vuol ripensare il pensiero di sè come esistente, non può farlo mediante un rinvertire del pensiere, ma necessariamente per mezzo d'un pensiero secondo non meno vitale che il primo. Anche quì il pensiero del pensiero non è mero contorno, mera figura ombratile di questo, ma si è luce di luce — vita di vita.

Ciò che vale per l'oggetto nella coscienza di sè di Dio, il quale, in virtù della sua uguaglianza col soggetto divino, è come questi, assoluta sostanza; deve valere, conforme alla teorica della coscienza, ancora pel secondo momento nell'oggettivazione di sè, il quale accanto al soggetto ed all'oggetto pone immantinente un terzo elemento nell'assoluta coscienza di sè. Questo, come i due primi elementi, è assoluta sostanza, il quale movendo dal soggetto e dell'oggetto attesta la sintesi dei due membri dell'antitesi, ossia rappresenta questi nella loro perfezione e compimento.

Per tal maniera la coscienza di sè, *Selbstbewusstseyn*, è una forma essenziale tanto in Dio, che nelle creature; là dell'essere assoluto, qua dell'essere relativo. Quindi ne nasce la differenza che gli elementi della forma divina non sono mere apparizioni, ma anzi reali momenti, numeni ossia sostanze. La subboggettivazione, *Subobjectivirung,* adunque di Dio si compie propriamente in due momenti principali, e mediante tre fattori. Imperò il primo momento dell'antitesi suppone il principio come primo fattore. Ma i due fattori attestano la loro scambievole sostanziale uguaglianza mediante un secondo momento di antitesi, nella bilaterale emanazione, la quale pone un terzo fattore in cui effettivamente e realmente s'intuisce la to-

tale identità di essenza dei due, la loro sintesi nell'antitesi, l'affermazione nella negazione (1).

In questa teorica i güntheriani porgono la spiegazione scientifica della Trinità cattolica. Essi inducono il processo in Dio per spiegare la vita del principio assoluto, la quale per loro non consiste in altro che nel rapportare sè a sè (2). Questo processo essi fanno finire in una subboggettivazione, in una assoluta personalità, perocchè considerano la generazione, e la spirazione non come cieche funzioni della divina natura, ma le riguardano come ragioni sufficienti della Trinità delle Persone. Assegnano due momenti corrispondenti alla generazione ed alla spirazione, affine d' intendere quel processo, il quale torna inintelligibile senza la distinzione de'momenti. Dicono poi che le tre Persone sono fattori ed elementi di un'assoluta personalità, perchè s'intenda quell'attenenza e relazione di dipendenza tra le tre Persone, la quale cessi ogni triteismo. Infine tutte e tre non costituiscono che un' assoluta Personalità, perchè tutte in ugual modo sanno la loro Unità e Trinità (3).

Noi non andiamo più oltre in questa parte, chè troppo sarebbe a discorrerne, per raccogliere in somma quanto ne hanno detto il Günther, ed i suoi. Per il che senz'altro veniamo alla teorica dell' atto creativo, la quale costituisce il perno e l'importanza del Güntherianismo, e cui possiamo intendere dopo che ne abbiamo inteso il principio esplicativo, la Trinità.

L'idea del mondo non può in altro avere fondamento ed origine che nel trino-personale Iddio, chè fuori di questo nulla v'ha. Deve adunque nel processo della trina per-

(1) *Ibid.* 106 e 109.
(2) *Eur. u. Her.* p. 475.
(8) Cf. Knoodt. I. p. 114-115.

sonalità trovarsi un momento, il quale meni all'idea del mondo o meglio sia questa stessa. L'idea acquistata sul terreno empirico in rapporto alla conoscenza dell'io e del mondo, è la stella polare, la quale anche quì ci fa lume a rinvenire questo momento. Dapprima essa ci avverte che il contenuto dell'idea del mondo in tutti i suoi fattori è non assoluto; onde segue che l'idea del mondo deve essere in rapporto negativo coll'Assoluto. In altre parole: poichè nella coscienza Iddio si è manifestato allo spirito come contrapposto al medesimo; eziandio in questa contrapposizione di sè deve nascere in Dio l'idea del mondo. Ciò posto, noi troviamo chiaramente nel processo della Trinità quest' atto di negazione. Imperò ciascuna delle tre divine Persone si differenzia dalle altre due, perchè sono entrate nel processo dell'Assoluto mediante due momenti diversi ed opposti, l'antitesi, e la sintesi. Ora non può intendersi questa distinzione dell'una persona dall'altra senza supporre un atto di negazione, mediante il quale il fattore della tesi, il Padre, nega di sè che sia il Figlio e lo Spirito, ossia il fattore dell'antitesi, ed il fattore della sintesi; e similmente il fattore dell'antitesi, il Figlio, nega che sia Egli il Padre e lo Spirito; e finalmente il fattore della sintesi, lo Spirito, nega di essere il Padre ed il Figlio. Ma questo atto di negazione deve compiersi in una formale unità, non altramente che l'atto di affermazione delle tre Persone è portato ad una formale unità nell'idea dell'assoluta personalità. E però s'intende come l'affermazione dell'assoluta personalità in trè Persone involge la formale negazione di sè in altrettanti fattori. Questa formale negazione di sè come pensiere formale del non-io assoluto è l'idea del mondo (1).

(1) *Süd. u. Nordl.* p. 213-215.

« Ogni pensiero dell'Assoluto è eterno, ed in quanto è qualche cosa di assoluto è un momento nell' attestazione ch'egli fa di sè innanzi a sè medesimo; per conseguente anche il pensiero di quella negazione, non ostante tutta la sua negatività, deve coincidere coi momenti affermativi della vita divina (1) ». Ma il pensiero di una negazione non richiede l' oggettiva attuazione del medesimo, perchè questa non è necessaria all' affirmazione di sè stesso dell'Assoluto, come tale. Se però avviene quell' attuazione, avviene mediante la volontà divina, non senza motivi (2).

Il pensiero adunque dell' assoluta non-personalità è tanto necessario in Dio, quanto quello dell' assoluta personalità, il quale non avviene che mediante la contrapposizione del proprio essere, ossia la formale negazione, comune e scambievole tra le tre divine Persone. « E quindi, conchiude il Günther, non v' ha momento di reale affermazione di sè in Dio senza formale negazione, le quali negazioni tutte insieme costituiscono l' uno pensiero del non-io di Dio, ossia di un assoluto non-io divino (3) ». Per il che, quando il Pabst dichiara questa necessità dell' idea del mondo in Dio, e la dice correlativa all' idea che Iddio ha di sè stesso, egli non si oppone alla teorica del Günther (4). Onde bisogna dire che il Gangauf, il quale sostiene il contrario, non abbia ben inteso la teoria güntheriana. In verità questi dice, che l' idea del non-io

(1) *Januskӧpfe* p. 262.

(2) *Ibid.*

(3) *Süd-u-Nordl.* p. 214. Lo stesso egli afferma altrove, come nel *Lydia*. 1849. p. 129.

(4) Cf. *Der Mensch und seine Geschichte*. 2.ª ediz. Vienna 1847. §§. 3-5; *Januskӧpfe*. p. 178-181.

necessaria in Dio è costituita dalla reale distinzione delle tre persone ; e però il non-io assoluto , ossia l' idea del mondo è liberamente pensata da Dio. In tal modo non ha egli fatto avvertenza, che nella teoria güntheriana l' idea del non-io assoluto non è diversa dall' idea del non-io divino; ma sì è l'unità delle tre negazioni, onde Iddio realmente s' interna. Onde pogniamo che l'attuazione dell' idea del non-io assoluto sia libera in Dio ; l' idea stessa è però necessaria.

Per fare ciò più chiaro bisogna considerare col Günther in ognuna delle tre divine persone un' affermazione ed una negazione ; chè ciascuna mentre affermasi nell' identità di essenza colle altre due, si nega al tempo stesso nell'identità della personalità colle medesime. Ora come l' unità delle tre affermazioni costituisce l' idea dell' assoluta personalità in Dio , così l' unità delle tre negazioni costituisce l' idea della non assoluta personalità , del non-io assoluto , ossia del mondo. Non si deve confondere adunque l' idea della negazione personale, propria a ciascuna persona , coll' idea della negazione dell' assoluta personalità; questa dicono il Günther ed il Pabst essere l'astratto di quelle trè. Nè si opponga, ripiglia il Günther, che Iddio è incapace di astrarre ; perocchè anche l' idea dell' assoluta personalità è tanta e tale astrazione come l' idea della non assoluta personalità. Onde come è necessario supporre quella in Dio, chè altramente egli non saprebbe di esser trino ; così è necessario ammettere eziandio questa in Dio (1). Tuttavia è falso a rigore , soggiunge il Günther, il dire che questa idea della non-assoluta personalità ossia l' idea del mondo formi un momento dell' idea

(1) *Thomas a Scrupulis* p. 183 ; *Süd-u-Nordl.* p. 214 e segg. Cf. Pabst. *Januskӧpfe*. loc. cit.

dell'assoluta Personalità, cioè dell' io divino. Perocchè essa, appunto perchè idea del non-io divino, suppone l'idea dell' io divino; essendo fermo il principio che la negazione suppone l' affermazione, ma non viceversa. I momenti singoli della negazione di cui l' idea della non assoluta personalità è l' unità e l' astratto, entrano bensì come costitutivi dell' io-divino; ma non l' unità stessa e l' astratto, che arguisce e suppone i singoli momenti (1). Questa teorica güntheriana cessa del tutto, secondo loro, ogni panteismo, e specialmente l'hegelliano, il quale pone che Iddio si svolga nel finito per divenire assoluta personalità. In fatti, secondo i principii esposti del Günther, bisogna necessariamente concepire Dio come assoluta personalità innanzi alla creazione; chè questa essendo l'attuazione dell' idea del non-io divino, suppone già costituito e formato l' io divino. Da queste dottrine egli ricava parimente la non eternità del mondo, in quanto Iddio già era quando ha cominciato ad essere il finito; nè collo stesso atto con cui poneva sè, poneva ancora il mondo; perocchè l' atto della produzione del mondo suppone l' atto della suboggettivazione di Dio, ossia l' assoluta sua personalità. Di qui trae il Günther che Iddio può non creare, la quale formola secondo lui è la sola conveniente e scientifica, tra perchè esprime il rapporto di negatività tra la realtà del mondo e di Dio; e più perchè allontana il bisogno di trasportare in Dio la nostra libertà, la quale appunto perchè propria dell' uomo non si può applicare a Dio. Neppure la necessità propria della natura può a Dio convenire, chè in generale le specifiche qualità di ciascun fattore dell'universo, come libertà e necessità, non si possono anche a Dio adattare (2).

(1) Cf. *Süd-u-Nordl.* p. 215.

(2) *Eur. u. Her.* p. 461 e segg. *Thomas a scrupulis* p. 220 e segg.

Ciò non ostante, il Günther insegna ancora che Iddio non può non creare, ossia che deve creare. Questo dovere però non è un dovere proveniente da necessità di natura, e molto manco proveniente dall' imperativo categorico della coscienza. Invece è un dovere il quale vien concepito dalla necessità di un motivo, e di un fondamento razionale della creazione, senza che sarebbe questa puramente casuale ed accidentale. E poichè Iddio non è che assoluta realità, in questa solo è da cercare il motivo della effettuazione del finito (1). Ora questo motivo non è altro che il rapporto stesso, la relazione del formale non-io all' io-reale. Poichè quella formale negazione è congiunta colla reale affermazione, non può Iddio lasciarla, senza darle vita e realità. Quindi il motivo della creazione è anche l' amore puro; perocchè Dio amando sè non può non amare ancora quel suo pensiero del mondo; ed in virtù di questo amore gli porge l'essere e la vita (2). In secondo luogo poi, Iddio ebbe in mente di manifestare sè in un modo diverso da quello con cui s'era interiormente manifestato a sè stesso. In effetto questa nuova manifestazione rivela propriamente l' onnipotenza, l' onnipresenza e l' universale dominio di Dio (3).

Prima di conchiudere la teorica güntheriana intorno alla creazione, giova col Günther notare, che il panteismo non si può scientificamente schifare, ove s' identifichi il mondo intelligibile con Dio. Imperò questo mondo non è che il pensato da Dio, e però se questo è identico a Dio, eziandio quello non è che Dio. Ora se il mondo in-

(1) *Eur. u. Her.* p. 518.

(2) Cf. *Januskōpe* p. 402. *Thomas a scrapulis* p. 139, e p. 142, *Juste milieus* p. 365, e segg.

(3) Knoodt III. p. 203 — 211.

telligibile non è identico a Dio, esso non è fondato nella divina essenza così necessariamente, che non possa esser pensato separatamente da quella. Ma non è esso fuori di Dio, *extra*; chè non può al mondo intelligibile applicarsi questo concetto proprio delle cose esistenti nello spazio e nel tempo. Egli è però oltre Dio, *praeter*; ossia esso è pensato non solo come essere diverso da Dio ; ma ancora come un essere separato da lui (1). « Se Iddio, scrive il Pabst, non può pensare altro essere, che il suo proprio, e non è capace affatto di altra idea, ovvero dell' idea di alcun altro, ma sì solo dell'idea dell'essere assoluto, l' attuazione dell'idea divina sarà sempre non altra che il divenire reale di Dio stesso» (2).

Il Knoodt, chiosando il vero senso della teoria del Günther, dice che lo spirito umano, quanto alla sostanza, non ha che due vie per concepire la derivazione del mondo da Dio. L'una è la dialettica dei concetti, che opera colle nozioni astratte dal basso all' alto. E questa non riesce mai a porre una diversità di essere trà Dio e il mondo, ma solo una diversità di forma, sia che insisti coll'Herbart sul momento del molteplice, il singolare astratto, sia che faccia maggior peso coll' Hegel sul momento dell'uno, l' universale astratto. Ma in questo filosofare non si cessa il panteismo il quale solo si evita ponendo tra Dio e il mondo una diversità di essere e di forma. La seconda via è la dialettica dell' idea, e questa solo distrugge ogni panteismo. Invero l' idea ha una vera trascendenza,

(1) *Vorschul.* I. p. 37. Anche Dio dice il Günther non può esser pensato come fuori il mondo, chè il fuori può solo essere predicato delle cose che sono nello spazio. Ma Iddio non è sottoposto alle leggi dello spazio, e vede le cose in sè. *Ib.* p. 36.

(2) *Januskövfe.* I. p. 187, 188.

per la quale dall' essere relativo trascende all' assoluto, e da questo a quello, mettendo nella più chiara luce la diversità di essenza tra loro.

La dialettica di questa trascendenza è la negazione in riguardo all' essere stesso. Così la negazione dell' essere relativo ci mena all' essere assolutò, e la negazione dell'Essere assoluto ci mena all'essere relativo. Per conseguente tra l' idea di Dio e del mondo deve correre non altro rapporto che questo dell' ideale negazione, la negazione trascendente l' essere. Chè ove si ponga quello della negazione nozionale astratta, noi non avremo che differenza di apparizione e non di essere, di forma e non di sostanza. Ora l'avere indicato questa via dell' idea più fondatamente che ogni altro filosofo, e l' averla battuta col più grande rigore di logica, è questo il merito immortale del Günther (1).

In virtù di questa dialettica trascendentale, l'atto creativo addiviene un atto in Dio trascendente il suo essere, e però non come un reale momento nella vita di Dio; ma oltre questa. Dio così pone un essere ch' è oltre il divino, ed egli resta essenzialmente diverso dall' essere che egli pone. Questa idea della trascendenza dell' atto creativo si poggia logicamente sulla trascendenza dell' idea che lo spirito umano acquista di Dio. In verità, lo spirito non viene alla idea di sè come essere condizionato mediante il suo pensiere dell' assoluto; ma viceversa per quell' idea, la quale è ancora per lui mediata dall' idea della dipendenza nell' apparire, egli necessariamente e direttamente afferra il pensiero di Dio. La sua idea adunque di Dio si mostra come negazione di negazione, ossia

(1) *Op. cit.* t, III. p. 181-183.

come originario positivo reale, da cui la creatura come negativo-reale ha dovuto ricevere la sua realità. (1). Questo sistema di trascendenza non vuolsi confondere con quel sistema trascendentale, il quale movendo dall'Assoluto pretende spiegarne i rapporti verso l'essere relativo. Imperò che una tale speculazione riesce necessariamente al panteismo, perchè essa priva dell'idea della dualità non può innalzarsi all'idea della libera causalità, e però deve concepire quei rapporti solo mediante la categoria della relazione.

S' intende poi come questo sistema di trascendenza, il güntheriano, non sia lo stesso che il sistema del Criticismo, di cui il principio ed il termine è l'organismo della facoltà conoscitiva. Per un siffatto sistema l'Assoluto deve essere solo obbietto di fede; ovvero se entra nella scienza, ossia ove questa si sforzi di costruirlo, partorirà non altro che un'anima del mondo. Per opposito la filosofia güntheriana, sebbene muova dai fatti della coscienza, è non di meno trascendente; perocchè non può fare a meno dell'assoluto, la cui idea è trovata dallo spirito in quei fatti medesimi (2).

Veniamo ora al dualismo. Il Günther, come testè avvertimmo, muove dal pronunziato cartesiano: io penso, dunque sono. Tuttavia il moderno filosofo di Vienna non intende questo principio alla maniera del Cartesio. Questi in verità non pose essenziale divario tra il pensare sensitivo o nozionale ed il pensare razionale ovvero ideale: anzi egli non ebbe neppure sospetto di siffatta distinzione. Per conseguente egli senza prova di qualche mo-

(1) *Thomas a scrup*. p. 182.
(2) *Vorschul* I p. 11. — 14.

mento negò ogni pensiero all' essere corporeo. Non pose egli mente a ciò che prima di lui i più grandi filosofi avevano avvertito, cioè che la vita sensitiva era inseparabile dalla materia. ossia dal corpo. In effetti la sensazione, la rappresentazione, la ritenzione delle rappresentazioni nella memoria psichica (1), l' involantario congiungimento e disgiungimento delle rappresentazioni, il giudizio spontaneo e la deduzione sfornita di coscienza sono come tra loro geneticamente connessi, così necessariamente legati all' organismo corporeo. Questo processo necessario del pensiero si deve escludere e differenziare dal principio universale della filosofia, dalla coscienza di sè stesso. Il pronunziato adunque del Cartesio deve essere limitato e ristretto alla coscienza di sè; onde suona così: io son conscio di me stesso, dunque io sono (2).

Che questo pensiero fondamentale sia d' una specie affatto propria e diversa dal pensiero nozionale, si dimostra così nel güntherianismo. Il principio: io son conscio di me stesso, dunque sono non è una nozione, nè un giudizio, nè un raziocinio. E cominciando dall' ultimo, esso non è conchiuso procedendo dall' universale al particolare, presso forse che così: Ciò ch' è conscio di sè, è; io son conscio di me, dunque io sono. Donde io saprei essere ciò ch'è conscio di sè? Questa maggiore del sillogismo poggia essa stessa sul principio: io son conscio di me, dunque io sono. Per il che questo principio non si può avere co-

(1) Meglio avrebbe detto, riproduzione psichica.

(2) In questa esposizione del dualismo güntheriano ci atteniamo al Mayer, *Der Mensch, nach der Glaubenslehre der allgemeinen Kirche und im spekulativen Systeme Günther's*. V. Zweite spekulative studie. p. 39. e segg. Bamberg, 1856.

me una deduzione. Ma non può dirsi ancora essere un mero giudizio, chè la proposizione: io son conscio di me, è già un giudizio. In esso poi non sono legate e poste insieme le apparizioni, come nella nozione, *Begriff*; *conscio di sè* è già un tale concetto, la somma delle apparizioni vitali in me. Io son conscio di me, dunque io sono, è piuttosto un pensiero affatto proprio, il quale va dalle apparizioni al loro essenziale fondamento.

Esso inoltre non importa una mera distinzione da un altro, mediante la quale io debba conoscere me come io in opposizione ad ogni altro. Imperò questo pensiero fondamentale nella sua primitiva manifestazione è puramente affermativo, in quanto per esso io colgo in me il mio essere spirituale come il reale ed essenziale principio degli atti della vita, di cui ho coscienza; afferro la sostanza, la cagione, *Ursache*, la quale appare e si rivela nei consaputi atti vitali.

Onde questo pensiero dell'essere è essenzialmente diverso dal pensiero nozionale, il quale ha per obbietto l'apparizione e solo l'apparizione. Anche quando questo pensiero conchiude dall'effetto alla cagione, esso si muove da un'apparizione all'altra. « Le vie sono umide, dunque è piovuto » qui la cagione, come l'effetto, è un apparizione sensibile. Il concetto portato anche fino all'ultima generalizzazione mai afferra l'essere, il fondamento delle apparizioni. Quel pensiero adunque fondamentale, detto anche *idea* dal Günther per distinguerlo dal *concetto*, non può essere affatto derivato dalla nozione. L'idea poi non può dirsi opposta al concetto come un polo all'altro, ma piuttosto ha verso la medesima l'attenenza stessa della direzione perpendicolare verso l'orizzontale, della profondità verso la superficie. Il pensare concettualistico in ef-

fetti si muove sopra la superficie dell'apparenza ; l'idea per contrario penetra sotto questa superficie, e coglie l'essere, il fondamento dell'apparizione.

Ora due attività contraddittoriamente opposte suppongono due esseri essenzialmente diversi ; e però le due vite del pensiero nell'uomo arguiscono in lui un doppio essere. Se dunque è certo che il pensare nozionale non si può derivare dal pensare ideale e viceversa , rimane indubbitato che il pensare sensitivo non sia cosa dello spirito, ed il pensare consaputo non sia cosa della natura. Come primitive ed indipendenti sono le due originarie attività, così indipendenti principii debbono essere gli esseri i quali si rivelano in quelle attività prime.

Non di meno l'uomo avverte che quelle due maniere di pensare così essenzialmente diverse, la sensitivo-nozionale e la spirituale-ideale s'incentrano e s'impernano in lui in una misteriosa unità; e questa unità è l'unità della coscienza di sè, l'unità dell'io. Per tal modo, il pensare senza coscienza di sè, il quale piglia cominciamento dalla percezione sensitiva, progredisce nella rappresentazione e si compie nel concetto , è nella coscienza di me stesso siffattamente avvincolato e raccolto, ch'io pronunzio: io veggo ed odo; io m'immagino; io concepisco. Per simile guisa l'appetire, *das Begehren* , quantunque indipendente dalla mia consaputa libertà ciecamente e necessariamente proceda , è pure così unito con me , ch'io dico: io appetisco.

Questa unità della coscienza di sè arguisce l'unione degli esseri donde i due processi di pensiero emanano. Una tale unione delle due originarie energie non è possibile senza un essenziale legame dei due esseri, le cui vite sono unite nella sola coscienza di sè, *Selbstbewusstsein*. E vice-

versa, l'unità della coscienza di sè si spiega perfettamente da una siffatta immediata unione degli esseri. Imperò che, ove un essere-natura ed uno spirito prima del loro sviluppo, e nella loro origine vengano dalla forza creatrice insieme congiunti; essi nello svolgimento della vita propria a ciascuno costituiscono come una vita comune, di cui l'espressione è l'unità della coscienza di sè, l'io. La coscienza, *Bewusstsein*, della natura e la coscienza di sè, *Selbstbewusstsein*, dello spirito debbono formare una sola coscienza di sè, *Selbstbewusstsein*, quando la natura e lo spirito originariamente ed essenzialmente sono congiunti.

Conosciuto che l'uomo sia la sintesi di due esseri, dei quali ciascuno ha un'attività di pensiero affatto propria, torna facile intendere un altro lato della vita propria a ciascuno, vogliam dire il volere. Ammessa la dualità della vita relativa al dualismo degli esseri nell'uomo, si spiega di leggieri come l'uomo nel medesimo punto possa volere e non volere l'oggetto medesimo. Tutti i fatti morali della libertà, del governo di sè stesso e dell'esercizio della virtù, dell'interna pace e dell'interna dissarmonia sono con ciò spiegati dalla cagione e dal fondamento. Così lo spirito colla lucidezza della coscienza di sè sa ch' egli può volere ciò che la natura non vuole, e che può non volere quello che la natura appetisce. In ciò si radica la coscienza del peccato, il rimorso, il quale si trova in tutti gli uomini di tutti i tempi, e che sebbene altri coll'intelletto può negare, deviare o distrarre, non però può rimuovere od estirpare. Per contrario l'uomo non ha il carico per quegli appetiti ed iramenti, i quali sorgono in lui senza suo volere ed anzi contro la sua volontà; come non viene a lui imputato ciò che gli avviene nel sonno. L'ira e l'appetito, conforme alla dottrina del nuovo dua-

lismo, sono atti della vita della natura; e nel sonno, quantunque l'un polo della vita naturale sia attuoso, non di meno l'altro polo della medesima, il quale si attiene immediatamente allo spirito sta in riposo, e con esso lo spirito stesso. La volgare sentenza poi, in cui la materia per sè è morta, e lo spirito solo è quegli che immediatamente le da vita, deve di necessità ammettere l'assurdo che uno e medesimo essere semplice ponga nel tempo stesso due diversi ed opposti atti di volere; e che per conseguente lo stesso essere semplice sia metà libero, metà non libero; metà conscio di sè, metà sognante e cieco. Onde come perfettamente opposte sono la necessità e la libertà, così diversi sono natura e spirito; e come la libera vita dello spirito non può considerarsi quale energia della non libera natura, così la non libera vita della natura non può essere effetto dello spirito libero.

Da queste cagioni ricavano i güntheriani che eziandio il corpo abbia una vita propria ed indipendente dallo spirito, la quale si manifesta nelle sensitive rappresentazioni e negl'appetiti. Conforme all'antico dualismo era lo spirito l'unico principio vivificatore, organizzatore e motore immediato del corpo. Questa sentenza è chiaramente combattuta dagli argomenti di sopra esposti. Oltre i quali argomenti tolti dalle osservazioni psicologiche in noi, la moderna scuola mette in folla parecchie difficoltà contro la vecchia credenza. Dapprima se lo spirito è l'unica cagione della vegetazione del corpo, come avviene che dopo la separazione loro in seno alla tomba, possono ancora alimentarsi e crescere i capelli e le unghia? Così, se il corpo è immoto in sè, e solo mediante la continua spirazione dello spirito ei vive; lo spirito non avrebbe che a ritirare la sua forza vivificatrice, perchè il corpo imman-

tinente tornasse morta ed inanimata polvere. Stolto adunque è il suicida che va in traccia del pugnale e domanda la cicuta per torre a sè medesimo la vita.

Inoltre, poichè lo spirito ha coscienza di sè, sa ancora quanto egli opera. Ma è pure innegabile ch'egli non abbia immediata scienza dell'organizzazione e della vegetazione del corpo, ne ignori il processo digestivo, l'interna circolazione del sangue. Egli solo per deduzione ne acquista il sapere, anzi più spesso mediante l'osservazione sopra l'organismo dei bruti. L'uomo cresce ancora quando non ha volere e coscienza, come notò Aristotile dell'embrione nell'oscurità del corpo materno. Aggiungi che sarebbe ben difficile e raro un difetto organico nell'uomo, una sproporzionalità di forme, qualora lo spirito, il quale ha ingenite le forme estetiche del bello, sia il solo principio organizzatore del suo corpo.

E più oltra, se solo lo spirito produce nell'uomo le sensitive rappresentazioni e cupidigie, dovrebbesi pure conseguentemente riconoscere uno spirito nel bruto; giacchè questo eziandio, fuori ogni dubbio, dietro le sensibili immagini appetisce. Se non che torna assurdo il dire che lo spirito sia nell'uomo immortale, quando è pur mortale nel bruto. Finalmente nella volgare opinione sono inesplicabili due fatti. Primamente egli è certo, che sebbene lo spirito possa usare con libertà dei sensi, tuttavia deve egli spesso vedere ed udire ciò ch'egli in verità non vuole. Come quando egli profondato nella soluzione di un metafisico problema, e bramando che sia muta la terra a lui dintorno e coverta la luce che di soverchio lo irraggia, è pure da forti impressioni distratto e turbato. Ove di cuore lo volesse, dovrebbe certamente mancare la percezione sensitiva, giacchè senza la sua energia ed efficacia

il corpo non è più che un cadavere. In secondo luogo v'ha pur questo fatto. Sovente lo spirito giudica altramente che l'occhio vede in realtà. Ora se fosse uno e lo stesso principio, che ragiona e vede nell'uomo, dovrebbe sempre di necessità il giudizio accordare coll'esterna intuizione (1).

Da queste cose raccogliono i güntheriani, che alla materia è immanente una vita, diversa dalla vita dello spirito. Ma in ciò non è ancora completa la teorica del Günther. In effetti tutti gli antichi dualisti, i quali con Aristotile posero essenziale divario tra la vita sensitiva e razionale, vennero ad ammettere tre esseri nell'uomo, l'anima razionale, l'anima sensitiva e la materia; imperciocchè separarono la forma della corporeità dalla forma sensitiva (2). Ma i filosofi cristiani non possono ammettere tre esseri nell'uomo, conciosiachè questa sentenza ripugni manifestamente all'insegnamento divino. L'errore, disse il Günther, fu ch'essi considerarono la vita organica e dinamica della natura come un prodotto di due fattori, dando per tal modo alla materia un essere diverso e separato Questo errore continuò fino allo Spinoza, perchè questi fu il primo che pronunziò apertamente non convenire alla materia un'essenzialità separata. Lo Spinoza però, lo Schelling e l'Hegel abusarono di questo vero, connettendolo col loro monismo. Ma il moderno filosofo cattolico negando alla materia un'essenzialità separata dall'anima sensitiva, disse essere la materia, la corporeità non altro che un'apparizione, il polo esteriore della vita dell'essere-natura, di

(1) Vedi Zukrigl, *Die Nothwendigkeit der christichen Offenbarungsmoral* etc. p. 158-163.

(2) Valga per esempio Occam, *Quodl.* II. qu. 10 e 11.

cui il polo interiore è la sensibilità. Io trovo, disse questi, non solo fuori di me le stesse apparizioni materiali e la stessa vita sensitiva; ma io sperimento ancora che le apparizioni animali e corporee le quali avvengono in me, sono affatto dipendenti e condizionate da simili apparizioni fuori il me. Che anzi osservo, soggiunse, che tutte queste apparizioni in me e fuori di me passano le une nelle altre, e si avvicendano insieme. Debbo adunque conchiudere ch'esse hanno un principio comune, uno e lo stesso essere. Per tal modo l'unità dell'essere-natura è decisivamente e pienamente intesa. La materia e la forma, il corpo e l'anima sono una cosa nell'essere (1); e questo essere uno ed identico è la natura riunita, tutto l'universo visibile.

La filosofia della natura spiega anche più chiaramente l'unità essenziale della natura. La natura nella sua esistenza per tutte le sue regioni si manifesta come disunita, distratta e sparpagliata. Questa disunione, *Entzweiung*, non potrebbe apparire nell'esistenza, *Dasein*, della natura, quando essa non giacesse nell'essere, *Sein*, della natura. Nell'essere-natura adunque originariamente deve essere insita la tendenza alla separazione, al moltiplico. La disunione deve essere l'essenza di quest'essere. Per tal modo la materia è reale, è l'essenza dell'essere-natura, ovvero è l'attributo essenziale della sostanza-natura. La materia nel suo concetto importa l'estensione, ma non l'estensione astratta, chè questa è lo spazio. La materia è l'essere esteso, è la natura nella sua essenziale tendenza

(1) Mal si potrebbero rendere in italiano queste parole: Stoff und Form, materielles und formelles Bilden, Körper und Leben, Leib und Seele sind im Wesen eins. Mayer. l. cit. p. 51.

alla separazione, alla moltiplicazione. Ma poichè, non ostante questa tendenza, la natura è una nell'essere, deve essa tendere eziandio di nuovo dalla disunione e dalla moltiplicità all'unità. Di quì è che essa apparisce da per tutto come espansione ed intensità, come estroversione ed introversione, come materia e vita; pogniamo che l'un polo ora prevalga, ed ora l'altro. A questi due lati della sua esistenza corrispondono quattro gradi, cioè due gradi all'eccedente estroversione, e due gradi all'esuberante introversione. La formazione materiale comincia coll'aria e coll'acqua e si compie nel metallo e nella terra. Ma come nell'aria, e nell'acqua la forza incentrante della natura si mostra quale elettricità e chimismo; così anche nel grado massimo dell'estroversione, come nel metallo, non rimane affatto senza apparizioni, le quali si addimandano magnatismo e galvanismo. Quindi spiegasi dalla sua cagione l'avvicendamento di queste attività; imperò è sempre lo stesso essere-natura nei diversi gradi della sua esistenza. I due gradi poi della eccedente introversione sono la pianta ed il bruto; là, nella pianta, appare la natura come dal di dentro estroformante, *herausbildend*; nel bruto e nei suoi sensi comparisce dal di fuori introformante, *hineinbildend*. In ciò poi si manifesta sempre più l'essenziale identità della natura, mentre tutti i gradi antecedenti nei più alti e nei sommi si ripetono. Così nell'organismo animale si trova di nuovo l'aria e l'acqua, metallo e terra, come l'estrovergente vegetazione della pianta.

Nei sensi la natura appare dal di fuori introformante. Cosa essa forma al di dentro? Niente altro, che quello, che dal suo essere è stato al di fuori formato; essa inverte in dentro le sue proprie apparizioni. Così essa rientra in sè, *wird sie sich inne*; essa là è anche per sè

fur sich; essa giugne alla coscienza; addiviene un vero e compiuto essere vivente. Tuttavia la natura non addentra propriamente sè stessa, non giugne alla coscienza di sè stessa, ma solo delle apparizioni in cui essa è trascorsa. E ciò appunto, perchè il suo essere è passato nelle apparizioni, nei singoli formati, ed in nessuna parte è come nell'originaria sua unità. Per verità l'essere-natura emanando i singoli formati nei quattro gradi della sua esistenza, resta sempre come estrinseco ed estraneo in ciascuno dei singoli prodotti; onde in essi non può vedere sè stesso. Giugne per conseguente la natura alla coscienza, ma non alla coscienza di sè. La sua massima introversione è non più che una somma della sue apparizioni nel concetto dell'universale.

Non ci è consentito dal nostro scopo il dichiarare più oltre il dualismo güntheriano nelle sue applicazioni alle particolari quistioni che riguardano l'origine dell'anima, il commercio fra l'anima ed il corpo, la sede dell'anima, e la Cristologia. La soluzione di questi diversi problemi è facile a vedersi, dopo l'esposizione dei principii del sistema. Per il che facendo qui fine alla nostra esposizione, passiamo alla critica.

ARTICOLO II.

CRITICA.

La quistione più importante in filosofia, la quistione del metodo, si affaccia la prima allo spirito nell'esame della teorica del Günther. Il filosofo viennese muove dalla coscienza, e difende ch'egli sia ontologo, in quanto nella coscienza si manifesta Dio. Ma l'ontologo vede Dio real-

mente, dove il Günther dichiara per impossibile l'intuito dell'Ente. La prova principale che egli ne arreca sarà da noi più innanzi esaminata. Per ora basta dire ch'egli tiene come prima intellezione necessaria la coscienza di sè, senza la quale, conforme alla dottrina de' Vittorini niuna realtà può conoscersi dallo spirito umano. Ma anche i buoni ontologi possono ciò mantenere, ove non si ponga separata ed unica quella intellezione prima, ma si unisca invece e s'incentri nell'idea dell'Assoluto. Il vecchio ontologismo, quello che pretende fare dell'Assoluto il principio enciclopedico della scienza umana, cavando tutto lo scibile geneticamente da Dio, si conviene oggidì dai sani filosofi essere stranezza non meno folle che pregiudizievole. Con molta ragione il grande riformatore alemanno oppose contro l'argomento ontologico dell'esistenza dell'Ente; ma il Kant fu da pochi inteso, e non prima che il suo criticismo ebbe dato fuora l'Hegel, fu conchiusa la nullità di detto argomentare. L'Hegel invero, in luogo di ripetere l'argomento di S. Anselmo, come con qualche accidentale modificazione avevano fatto il Cartesio ed il Leibniz, si avvisò in vece di tornarlo in onore mediante una nuova logica. Chè, come bene è stato avvertito da Adolfo Trendelenburg, quello che per gli altri era stato un sillogismo separato, addivenne nelle sue mani tutta una logica (1). Quelli scambiando l'essere, soggetto di ogni predicato, coll'essere del predicato volevano conchiudere dal pensiero dell'esistenza di Dio la realtà del pensato; e l'Hegel conseguentemente considerò lo svolgimento dialettico dell'assoluta nozione divina come l'oggettivazione stessa

(1) *Logische Untersuchungen* II. p. 341, Berlin. 1840.

della medesima (1). Ma mentre l'Hegel logicando tirava fuora da quell'errore l'essenza del più formidato panteismo, s'intese dai buoni che l'ontologismo nella vecchia forma era inetto a cessare scientificamente il panteismo. Restò quindi saldo e fermo per sempre il principio, che ove dall'idea dell'Assoluto geneticamente si deduca lo scibile umano e gli oggetti del medesimo, conseguenza prossima n'è il panteismo, e più remota l'antropologismo (2).

Ma neppure nella nuova forma può essere ontologo il Günther, perciocchè egli non ammette come possibile l'intuito dell'Ente e dell'esistente insieme, e pone necessario un processo dalla coscienza che lo spirito ha di sè stesso fino a Dio. Questo processo intanto non è una dimostrazione somigliante all'argomento cosmologico, e teleologico, il quale si poggia sul principio di causalità; chè questo pel Günther non si eleva sul panteismo, come quello che conchiude da un'apparizione all'altra e non da un'essere all'altro. Il citato Trendelenburg ha fatto un'esatta critica dell'argomento cosmologico, e noi non possiamo non convenire col più valente logico che oggi viva intorno alle difficoltà o meglio ai vizii di siffatto argomentare. La causalità è una categoria come la quantità e la qualità, la sostanza e l'accidente. Ora tutte le categorie nella logica sono derivate dall'osservazione sul formalismo del pensiero umano e sull'esistenza del creato. Valgono adunque nel terreno finito, e grande profanazione sarebbe applicarle all'Assoluto (3). Nel finito non v'ha esempio di una produzione trascendente di sostanza, forse neppure semplice produzione di essere; ma quando anche ciò fosse, chi è

(1) *Logik* II. p. 115.

(2) Vedi Chälibeus *Philosophie u. Christenthum* p. 103. Kiel, 1853.

(3) Ibid. pag. 142 — 144.

che osa sottoporre l'assoluto alle stesse leggi del condizionato? Inoltre, l'indeterminazione della serie indefinita delle cagioni non potrebbe esser tolta dal tutto, dalla somma delle medesime cagioni ed effetti? Perchè alla mutabilità delle cose create si applica la categoria della cagione; e non quella della sostanza, come ha fatto Spinoza? Non dirò che fu più conseguente questi rapportando il finito come accidente all'Infinito; ma dico che non v'ha ragione da sciegliere piuttosto la categoria della causalità, che quella della sostanza. In ogni modo si converrà che quì appunto consiste la quistione, ed ogni quistione non si scioglie, ma si rompe mediante l'arbitrio. Vegga finalmente ognuno, che si addomanda nella filosofia cristiana un Dio creatore e non un Dio emanatistico. Ora si cessa egli l'emanatismo ponendo Dio a cagione del mondo e di me stesso? Diremo anzi che nessuno più che l'emanatista mantiene fortemente che il mondo sia il prodotto dell'Assoluto, e ch'esso non sia cagione sufficiente di sè stesso. Il divario è posto solo in ciò, che l'emanatista considera il finito come l'effetto necessario dell'Assoluto; per modo che l'universo non sia che la faccia esteriore dell'Assoluto, una sua apparizione, e non un essere sostanzialmente da Lui diverso. Ora il principio di causalità, secondo l'espressione del Günther, pone un'Assoluto solo quantitativamente diverso dal finito, ma non già diverso anche secondo la qualità. Onde il Trendelenburg ha potuto dire che la più conseguente espressione della cosmologica veduta del mondo sia il sistema dello Spinoza, in cui la sostanza è cagione di sè stessa e degli accidenti (1).

Veniamo ora alla riforma güntheriana, e vediamo, se

(1) Loc. cit. p. 344.

il principio da essa ammesso sia bastevole a cessare ogni specie di emanatismo. L'argomento del Günther, com'egli dichiara, può dirsi essere l'argomento cosmologico, aggiunta questa modificazione: se il condizionato è un'antitesi dello spirito e della natura, due esseri qualitativamente diversi; l'Assoluto deve essere una sostanza essenzialmente diversa tanto dallo spirito quanto dalla natura (1). Ma domandiamo per poco al filosofo alemanno: quali sono i momenti di siffatto processo? Lasciamo per ora da parte il momento della fede naturale, cui più innanzi dovremo esaminare, e pigliamo gli altri momenti. Uno è che lo spirito non può apparire da sè come essere senza l'impressione di un obbietto estraneo a lui; l'altro, che nasce tosto da questo, è che l'essere dello spirito non è da sè. Sul primo momento non è da far quistione, essendo verissimo; ed il secondo ancora preso assolutamente non è manco sano e vero. Quello poi che noi impugniamo è il nesso, tanto tra il primo ed il secondo, quanto tra il secondo ed il terzo. Ponendo in formola la nostra tesi contro questa parte del processo güntheriano, diciamo che il Günther capovolge e rovescia il principio logico da lui ancora riconosciuto ed ammesso, che la negazione suppone l'affermazione, e questa non suppone quella. In effetti egli fa spuntare nello spirito prima la negazione e poscia l'affermazione; mentre secondo quel principio logico non si può intendere la negazione senza l'affermazione. Così io non posso intendere che l'essere del mio spirito non è da sè, se prima non ho l'idea dell'essere da sè. Il secondo momento adunque suppone il terzo, dove il Günther fa nascere il terzo dal secondo.

(1) *Vorschule* I. p. 153.

Egli però ci opporrà qui certamente, che il terzo momento non è pura affermazione; ma è affermazione solo in quanto è negazione della negazione; e per tal modo suppone la negazione. Questa obbiezione è acuta, ma senza sostanza alcuna di verità. Per fermo noi domandiamo: Quale sarà dunque l'affermazione pura in questo processo; mentre è essa senza fallo necessaria per intendere la negazione, e la negazione della negazione? Quest' affermazione mancherebbe del tutto, ove la positiva idea dell'Assoluto si faccia derivare dalla negativa dell' essere relativo. Il che per renderlo più chiaro, avvertiamo che la dialettica della trascendenza non può essere la negazione per rispetto all'Assoluto. In fatti qual'è la negazione che lo spirito ritrova accanto all'affermazione in sè medesimo? L' affermazione è l' essere, la negazione è l'impotenza di quest' essere ad apparire da sè. Questo è chiaro dall'esposizione del Günther, e non rimane luogo a dubbio. Ora cosa importa adunque la negazione della negazione? Non altro che la potenza di apparire da sè. Onde potremmo conchiudere coll'Oischinger, che l'Assoluto in siffatto modo è solo assoluto in quanto apparisce da sè, ma non in quanto è da sè. E poichè l' Assoluto è tale in quanto apparisce da sè, ne segue che il finito è tale in quanto non apparisce da sè. La differenza per conseguente tra l'Assoluto ed il relativo è una differenza modale e non sostanziale; e però la prova güntheriana non cessa il panteismo (1).

Tuttavia contro l' Oischinger osserviamo per amore di verità, ch' egli ha trascurato un momento nella dimostra-

(1) *Grundriss zum Systeme der christlichen Philosophie*. p. 162. Straubing, 1852.

zione güntheriana, il quale, secondo noi, è capitalissimo, e consiste nel passaggio dall'impotenza di apparire all'impotenza di essere; onde la negazione riguardando l'essere, la negazione della negazione coglie l'essere stesso. In effetti, il Günther discorre in tal forma: ciò che non può apparire da sè non è da sè, e ciò che non è da sè suppone l'essere da sè. Per tal modo, se l'essere del finito non è cagione di sè, *causa non sui*; l'essere dell'Infinito è cagione di sè, *causa sui*. L'Oischinger per conseguente menoma e tronca l'argomento güntheriano per poterlo più facilmente combattere. Ciò non di manco affermiamo, che la veduta güntheriana del finito non regge al rigore della logica. In effetti potremmo noi applicare in questa parte il rimprovero del Trendelenburg contro l'argomento cosmologico in generale, cioè che la nozione dell'Assoluto è esatta, ma manca l'intuizione, l'idea. Per fermo, come giustifica il Günther quel principio, che l'essere, il quale non può apparire da sè, non è da sè? Questo passaggio dalla negazione dell'apparire alla negazione dell'essere non è possibile senza l'idea dell'Assoluto. E la ragione n'è facile e piana, notissima ancora ai güntheriani, perchè la negazione suppone l'affermazione, e non viceversa. La negazione dell'apparire da sè è possibile a concepire, chè abbiamo la veduta dell'apparizione; ma la negazione dell'essere da sè è impossibile ad aversi, perchè non abbiamo la veduta dell'essere.

Generalmente poi considerato l'argomento del Günther, si vede di leggieri che cade nel vizio stesso dei difensori dell'argomento cosmologico, i quali si pensano di trovare insieme come risultato del processo l'idea dell'Assoluto e la realtà di questa idea. Egli avea bene avvertito che per cessare il panteismo era necessario ricorrere alla dialet-

tica della trascendenza; ed avea ancora saggiamente osservato contro l'Hegel, che questa trascendenza dovea esser propria dell'idea. Ma nell'argomento recato la transcendenza è posta nel processo. Per ammetterla nell'idea fa mestiero che lo spirito contempli l'idea dell'Assoluto come trascendente l'essere suo proprio. Così mentre il panteismo è cessato in parte nell'idea, si dà ancora al processo mentale una base ferma e sicura. Imperò è evidente, che il processo suppone l'idea, e nulla può aggiungere di essenziale alla medesima; pogniamo che la svolga e la sviluppi. Ma per cansare affatto il panteismo non è bastevole pure la trascendenza dell'idea, chè anche i semi-panteisti l'accordano. É necessario bensì che l'Assoluto sia appreso dallo spirito umano ancora come sostanzialmente diverso da lui. La diversità e la tràscendenza sono i due elementi, di cui non si può far senza nell'abbattere il panteismo. S'intende poi bene che la diversità come la trascendenza deve essere nell'idea, d'altra guisa essendo opera della mente umana, mal potrebbe riconoscersi come oggettiva. Questi due elementi poi, o meglio queste due faccie dell'idea dell'assoluto, fa mestiero che s'uniscano e s'incentrino così nell'idea stessa, ch'essa nell'unità del carattere mostri allo spirito umano l'assoluto come trascendente e diverso, in ordine all'io.

Affine però di non andare errati nel riconoscere quale sia questo carattere dell'assoluto verso lo spirito umano, giova ricordare che mai noi potremmo saper l'Assoluto, se non sapessimo noi stessi. L'oggettività e la certezza dell'idea dell'Assoluto sta sotto la condizione logica dell'oggettività e della certezza dell'io; pogniamo che ontologicamente questa supponga quella come principio. In effetti, poichè si parla di scienza umana e non già divina, non si può questa dispensare dall'autorità della ragione umana, dall'autorità dell'io,

condizione naturale della scienza dell'uomo sì, che questa non sussiste veramente, prima che quella come tale siasi riconosciuta ed ammessa dallo spirito stesso. Se non v'ha sapere ed attività della mente, cui questa non avverte, ne segue che non v'abbia scienza senza la coscienza di essere. Come potrebbe lo spirito avvertire l'atto suo senza avvertire sè? Un argomento poi ineluttabile e piano, stando fermi nei principii esposti, è, che lo spirito umano appunto perchè deve pensare l'Assoluto come trascendente e diverso da sè, deve di necessità percepire sè stesso. Il pensiero dell'altro e della trascendenza importano senza fallo una dualità, senza cui non si lasciano intendere. Ma queste cose non porta il pregio dichiarare qui più distesamente, perocchè possono essere nella sostanza consentite dal Günther (1).

Il filosofo viennese non ha avvertito però che il nesso, il quale deve unire e connettere originariamente quelle due idee, la coscienza di sè ed il pensiero dell'Assoluto, può solo essere un atto dello spirito umano, il quale abbia per termine l'Assoluto. Imperò solo in un atto dello spirito può aver luogo la coscienza di sè; ed invano la cercheresti altrove. D' altra parte, ponendo come termine di questo atto l'Assoluto, chi non vede che nell'unità dell'atto si avvera la più bella e più perfetta sintesi della coscienza di sè e dell'Assoluto? A rinvenire poi quest'atto non deve durar fatica lo spirito, chè, perchè suo atto, deve averlo avvertito, onde può quando che gli piaccia ripensarlo. Noi poi accennammo nel nostro proemio, quale sia questo fatto primitivo, originario e naturale in noi; fatto non mai dagli stessi scettici posto in dubbio, come insegna il grande Agostino, e fatto cui ognun può in sè ripensare a suo

(1) Vedi *Vorschule* I. p. 141. 151.

talento. Questo fatto è la naturale tendenza dello spirito verso l'Assoluto.

In questo fatto della vita spirituale, o meglio in questa manifestazione della vita dello spirito, l'Assoluto appare al pensiere come scopo; ed in questo carattere fa palese la trascendenza e la diversità sua in ordine allo spirito umano. Imperò l'Infinito cui l'uomo cerca in ogni atto di sua vita speculativa, estetica, e morale viene appreso come soprannaturale, e diverso dallo spirito, cui egli si mostra quale scopo proporzionato. Quest'idea dell'Assoluto, come scopo dello spirito finito, non è da confondere colla categoria del fine: chè questo concerne l'ordine e l'armonia del finito, dove quella esprime l'attenenza del finito soprassensibile all'Infinito. Una siffatta coscienza è però come implicata nella vita dello spirito; e non prima che la parola viva la parli ed un esterno magistero gliela insegni, essa è esplicata e saputa da lui. In quest'ordine del pensiero, o meglio della scienza, lo spirito perchè ha già innanzi a sè l'idea dell'Assoluto, trascendente e diverso da sè, lo riconosce per tale, e si giova a tale effetto dell'argomento ontologico e cosmologico, i quali come dimostrazioni indirette, si fondano sulla supposizione dell'idea (1). Solo in siffatto ordine, quegli argomenti tengono il loro luogo convenevole, e spiegando tutta la loro forza contro lo scettico e l'ateo, non lasciano l'addentellato e l'appicco al panteismo, anzi lo abbattono dalle fondamenta.

Questa teorica per avventura tornerà nuova agli orecchi

(1) Che le comuni argomentazioni non esclusa l'ontologica, colle quali nelle scuole si dimostra l'esistenza di Dio, abbiano il valore di dimostrazioni indirette, l'ha dimostrato chiaramente il citato Trendelenburg. loc. cit.

dei volgari ontologisti e psicologisti; ma il torto non è della scienza, quando essi hanno tralignato dalla patristica filosofia, e sono così loschi dell'intelletto, che non possono nei più grandi Dottori dell'età di mezzo scorgere questa cristiana dottrina. Le prove di quanto qui affermiamo, ed anche un più disteso sviluppo delle teoriche ora poste per schizzo, non possono qui aver luogo; ma saranno da noi date a dovizie nella storia critica della patristica filosofia. Non di manco conviene quì porre alcune avvertenze, senza le quali male potrebbe cogliersi il nostro intendimento. Si pretende da taluni, segnatamente dopo l'Hègel, che la filosofia debba muovere, da tale un principio, il quale immedesimando in sè il primo logico o psicologico ed il primo ontologico, sia da dirsi assolutamente primo enciclopedico. Questa pretensione tolta a rigore è assurda. In effetti un principio assolutamente primo e generatore della scienza universale vuole non supporre altro nella costruzione scientifica. Esso adunque non dove includere alcuno elemento di differenza in sè, chè il diverso ed il molteplice suppongono logicamente l'identico e l'uno. Ma comunque si supponga semplice un siffatto principio nella mente umana, sarà esso sempre distinto dalla mente che lo pone o lo percepisce; onde il suo concetto non è nella mente senza il pensiero dell'altro. Ecco il primo elemento di differenza. Inoltre si potrà anche distinguere in esso la forma dalla materia, l'identità del giudizio dalla verità del medesimo. E deve esso questi due elementi contenere, perciocchè si vuole ch'esso sia l'unico principio generatore della scienza umana, nella quale è essenziale la differenza tra la materia e la forma. Come poi questi due elementi si potranno unire ed incentrare in un principio unico, in una regola suprema e semplicissima,

quando sono essi tra loro così diversi, che la verità dell'uno può stare colla falsità dell'altro, e la verità di questo coll'irregolarità di quello? In qual modo si potrà dall'identico assoluto cavare logicamente e l'altro ed il diverso?

Quelli che siffattamente avvisano trascurano i molti significati della parola *principio*, o meglio fanno di tutti un fascio, e credono così illudere i meno accorti, dicendo che l'unità della scienza dall'unità del principio dipende. Tralasciamo, che eziandio la parola *unità*, è polisenna, e certo non si vorrebbe qui togliere nel senso d'identità assoluta, come presso l'Hegel. Oltre di che essi fanno della filosofia una scienza in genere, come la elaborazione herbarziana dei concetti, ovvero la scienza hegelliana dell'idea. Di qui è, che mentre per loro l'unità della scienza dovrebbe includere l'unità della forma e della materia, chè l'una e l'altra dall'identico supposto principio geneticamente discende; per contrario si vede, come bene ha osservato il Lichtenfels, che la loro filosofia, divenuta scienza assoluta, è l'aggregato del sapere più eterogeneo, di cui l'unico legame è la trattazione dialettica, cioè la forma (1).

Inoltre costoro scambiando l'uomo con Dio, la creatura col Creatore, non hanno mai cercato di conoscere l'uomo, il naturale svolgimento delle sue facoltà, e l'attività pensante del medesimo. D'altro caso avrebbero di leggieri conosciuto il bisogno di una scienza propedeutica e preparatoria, la quale movendo dalla coscienza razionale, studia la natura del soggetto e le condizioni dell'attività sua, onde manoduce lo spirito stesso alla contemplazione degli altissimi misteri dello scibile, salvandolo dalle bizzarre combi-

(1) Vedi *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, p. 223, 3 ediz. Wien. 1855.

nazioni della fantasia, non pure che della dialettica. La filosofia preparatoria è intollerante di sistema, nello stretto senso, perchè non è essa propriamente scienza, sì bene è il preambulo ed il limitare della sistematica; come che muova da un fatto certissimo, non negato dagli scettici medesimi. Essa per conseguente procede per via di analisi, dove la filosofia così detta dell'Assoluto cammina col più grande rigore di sintesi. L'una si fonda solamente sull'autorità dello spirito umano, sulla luce razionale esclusivamente; dove l'altra non può fare senza della rivelazione, come quella che le porge nuovi elementi necessarii a costruire l'edifizio enciclopedico.

Così nella filosofia preparatoria è compresa la logica volgare e l'antropologia sperimentale, l'una fondata sull'osservazione delle forme del pensiero, l'altra sulle sensazioni interne ed esterne. Questi due rami della propedeutica sono tra loro congiunti, in quanto insieme muovono dal fatto della coscienza razionale, considerato in ordine al soggetto. La sistematica poi comprende la così detta metafisica, la morale e l'estetica, la quale insieme muovono dall'oggetto della coscienza razionale, considerato prima in sè medesimo e poscia in relazione al reale finito (1). È questa, secondo noi, la possibile unità della filosofia, la quale mentre esclude e combatte l'identità fichtiana ed hegelliana della filosofia speculativa colla reale, ossia del pensiero coll'oggetto pensato, mantiene però la concate-

(1) Non si vuole confondere questo nostro disegno con quello già recato in effetto dal Cav. Lichtenfels. Egli considera la logica e la psicologia come prolegomeni alla filosofia; dove la vera logica per noi è sistematica e costruttiva, ed ha un valore assoluto. La costruttiva poi non ha luogo affatto nelle istituzioni dell'illustre professore di Vienna.

nazione necessaria alla scienza, senza la quale essa addiviene non più che una osservazione anatomica. In somma il nesso tra la filosofia propedeutica e costruttiva vale per noi più che il filo rettorico del discorso; onde non conveniamo coll'Herbart; ma vale meno che la conseguenza logica, e però non siamo col Fichte e coll'Hegel. Questi veri, i quali di presente abbiamo di passata toccati. avranno un convenevole sviluppo, e la loro applicazione nella nostra filosofia propedeutica e sistematica, la quale andiamo distendendo di mano in mano che ne abbiamo commodo ed ozio bastevole.

Tornando ora in via, diciamo che il Günther, sebbene non abbia incorso il vizio comune dei panteisti alemanni, in ordine al principio enciclopedico, tuttavia non ha fatto quella distinzione importante ed essenziale di una filosofia preparatoria e di una filosofia protologica e sistematica; onde insieme colla turba volgare si avvolge e si perde in molti circoli ed ambagi, confondendo i caratteri proprii e particolari allo svolgimento dell'una e dell'altra. Una conseguenza di questo errore è manifestamente il principio filosofico güntheriano. Il Günther evidentemente comincia la filosofia da un fatto della coscienza empirica, cioè la reazione spontanea e non volontaria all'impressione di un obbietto esterno. L'empirismo nella storia dei sistemi va sempre congiunto col materialismo, pogniamo che questo sia più sottile e raffinato come in Aristotile e nella sua scuola. Il nesso logico è chiaro; imperocchè l'empirica si apparenta a rigore di logica con quel sistema, il quale pone una differenza meramente di grado e non di specie tra il principio della vita spirituale e quello della vita corporea, tra l'uomo ed il bruto. In effetti, un fatto della vita empirica comune all'uomo ed al bruto non mai potrà a filo di logica contene-

re la ragione dei fatti della vita razionale, propria specificamente dell'uomo. Vedremo poi in realtà che il Günther, sebbene riconosca la differenza di specie e di sostanza tra l'uomo ed il bruto, tra il principio di vita spirituale ed il principio di vita corporea; tuttavia per forza di logica, in virtù del suo principio filosofico, è menato al materialismo aristotelico. A ciò si aggiunge che i filosofi empirici, non escluso Aristotile, non hanno mai avuto a rigore di termini un sistema scientifico. Il Günther per contrario mantiene essere la coscienza empirica il principio universale dell'umana enciclopedia, la formola esplicativa non pure della filosofia, ma della teologia eziandio e di tutti i misteri rivelati. La forma della coscienza empirica mal potrebbe senza essenziale trasformazione convenire alla coscienza razionale e pura; meno poi a Dio cui è sacrilegio apporre le forme finite dello spirito umano. Questo è il vizio il quale guasta e corrompe da capo a fondo il sistema speculativo del Günther, e lo rende più che dubbio e pericoloso nell'applicazione ai dommi. Sicchè un siffatto principio scientifico è per ogni verso povero ed inetto a fondare non che la scienza dell'Assoluto, ma nè quella tampoco dello spirito umano.

Se non che per amore di verità vuolsi avvertire, che il Günther nella sua metodologia connette ed annoda i due metodi, ascensivo e discensivo, analitico e sintetico; come che analiticamente la tela enciclopedica esordisse. Per la qual cosa, quando egli muove dalla coscienza empirica, procede per via di analisi e di supposizioni, e non già geneticamente e per posizioni. In siffatta guisa non è proprio che da quel fatto si cavi la scienza, ma piuttosto a modo dei psicologisti si torna indietro dall'effetto alla cagione, dalla manifestazione all'essere. Giunto poi all'Asso-

luto, lo spirito viene discendendo agli esseri finiti, ed allora il metodo rigoroso è la costruzione. Questo fatto bene appreso, quantunque non scusi l'errore logico del Günther, lo fa tuttavia meno enorme e patente. Imperò non è l'empirismo da cui si vuole ricavare a rigore di logica lo spiritualismo ed il teismo; ma solo vuolsi coll'empirismo spiegare ed intendere lo spirito e Dio. So bene che taluni sottilizzando non porrebbero divario tra l'uno errore e l'altro; ma noi non vogliamo tanto sottilizzarla ed andiamo colla ragione in mano. Quando il filosofo di Vienna cammina analiticamente e da una supposizione sale all'altra, certo non vorrà credere di fondare per tal modo l'enciclopedia umana, imperò la condizione va logicamente innanzi al condizionato, il quale non si lascia intendere senza quella. Quando poi il nostro scrittore ponesi a costruire la scienza pigliando il principio dall'Assoluto, egli applica all'Assoluto la forma del condizionato, ossia la tesi, l'antitesi e la sintesi; per il che la coscienza empirica diventa la regola e la norma universale della scienza, ed eziandio dell'Assoluto. È questa una nuova e non mai più udita pretensione dell'empirismo, di

Ficcar lo viso per la luce eterna? (1)

e di misurar Colui

Ch'è senza fine, e sè con sè misura? (2)

Prima di passare oltre, giova anche più considerare sottilmente questo errore fondamentale del Günther. La coscienza güntheriana, intesa come principio e norma dello

(1) *Paradiso* C. XXXIII.
(2) *Ibid.* C. XIX.

scibile, genera l'empirismo nella scienza; e pigliata ontologicamente mena a rigore di logica al materialismo. Abbiamo di sopra dimostrato rigorosamente la prima parte della nostra proposizione; ora ci rimane provare l'altra. In ciò avvertiamo che il Günther differenzia sostanzialmente la natura dallo spirito, onde difendendo egli il dualismo sottordinante non può essere per questo verso accusato di materialismo. Tuttavia diciamo, ch'egli insegnando l'unità della forma nei tre membri del creato, cioè nello spirito, nella natura e nell'uomo, non può salvarsi contro le obbiezioni del materialista. Questi oppone in tal guisa: La diversità dei fenomeni non prova punto la diversità dell'essere; perchè adunque dalla materia, quale origine della coscienza animale, non potrebbe anche procedere la coscienza spirituale di sè medesimo, e però l'anima umana? A siffatto argomentare non può opporre il nostro filosofo che la coscienza di sè stesso ossia la coscienza razionale dello spirito differisca dalla coscienza animale non solo pel grado, ma ben anche per la specie; imperò egli afferma che la coscienza, quanto alla essenza, è la stessa nella natura come nello spirito. Ora se la coscienza è la stessa, e se da questa devesi arguire l'essere, il materialista può logicamente dalla medesimezza della forma argomentare la identità dell'essere. Non vogliamo poi più in là spingere il nostro argomento, e ragionare così: Secondo che ingegna il Günther, nei tre membri del creato la forma è una, come in Dio è una l'essenza; ma in Dio l'essenza è una non pure nella specie, ma altresì nel numero; dunque la coscienza animale della natura e la coscienza razionale dello spirito è una numericamente. Tralasciamo pertanto una critica più minuta in questo punto, chè dovremo anche tornarci più appresso.

Venendo ai singoli punti del güntherianismo, giova esa-

minare dapprima i rapporti tra la fede e la scienza. La teorica del Günther intorno alla fede è derivata dalle dottrine fichtiane ed hermesiane, siccome dichiara il Baltzer, uno dei suoi più illustri aderenti (1). Ora, non ostante la profonda avvedutezza dell'Autore per schifare gli errori dell'idealismo alemanno, a noi pare che non del tutto ne vada esente. Questo nostro giudizio vogliamo si tenga come il risultamento delle osservazioni da noi fatte sopra questa teorica, e che noi ingenuamente porgiamo ai lettori.

Dapprima è chiara cosa che fondamento precipuo della teorica del Günther è il pensiero, che la conoscenza del me come essere non sia l'immediato obbietto della coscienza, ossia della razionale percezione. Imperò, che ove si ponesse questa possibilità della percezione quanto all'io stesso, mancherebbe un elemento essenziale nella nozione güntheriana della fede, ossia l'impercettibilità dell'obbietto. Sul bel principio della nostra critica intorno a questa opinione, facciamo notare che essa si poggia sopra un errore di logica. Per vero ascoltiamo da lui stesso il motivo che egli si ebbe in mente per escludere una sì fatta immediata percezione. «Questa scienza (la scienza del me come essere) non è intuizione alcuna, ed appunto perchè non è intuizione, è fede. Invero debbo io credere in me come essere in e per sè (come sostanza), poichè non posso intuirlo, non posso oggettivare sostanzialmente me stesso, il che solo per via di emanazione sarebbe possibile (2)». Nello stesso senso ci dice altrove, che solo la natura immediatamente conosce e percepisce sè stessa nella

(1) *Beitrage* t. II, p. 188.
(2) *Janusköpfe* p. 316.

così detta intuizione sensibile: conciossiachè a lei appartenga tanto l'occhio, o l'organo del senso in generale, quanto il mondo sensibile posto innanzi ai sensi. Quello, quanto questo è il prodotto, come *natura naturata*, di quella, quale *natura naturante*. Or ciò senza fallo ci fa intendere, che il Günther per l'immediata percezione di un oggetto crede necessaria condizione, che l'obbietto sia il prodotto del subbietto, ovvero un'emanazione del medesimo.

Questa sentenza dell'intuizione produttiva, careggiata sempre nella storia dai panteisti, e di recente difesa e sviluppata dallo Schelling (1), male suona ad udirla da chi esce sul campo a combattere da corpo a corpo col panteismo. La vera scienza, dissero gli antichi, consiste nella cognizione delle cose per le cagioni. Or quanto queste cagioni sono meglio note, tanto più perfetta è la scienza. Di qui prima il Bruno e poscia il Vico conchiusero, che perfettissima solamente sia la scienza di Dio, come Quegli che di tutte cose è cagione suprema; onde conoscendo perfettissimamente sè stesso, conosce in ugual modo l'universo. Tutto al più dell'uomo poi può dirsi che egli conosce perfettamente le matematiche, in quanto le forma egli stesso, come Dio fece il mondo. Forse che lo Schelling avrà ragionato in questa forma: la scienza più perfetta è la scienza produttiva; ma l'intuizione senza dubbio è il grado più alto e perfetto della scienza; essa è adunque produttiva. Andiamo a bell'agio, chè più spesso di parole si fa quistione che d'idee. Orsù, noi approviamo che l'intuizione perfettissima sia quella di Dio, la quale è eziandio principio e cagione di tutte cose; ma neghiamo che ogni intuizione debba, per dirsi tale, produrre il proprio

(1) *System des trascendentalen Idealismus* Tübingen, 1800.

obbietto. L'argomento allegato non cammina dirittamente, e conchiude a rovescio della logica.

Egli si sa come sopra questo falso principio poggia tutto il moderno idealismo alemanno, incominciato dal Kant; chè questi il primo, come ha ben notato l'Herbart, disse che non tutto l' oggetto del nostro intuito e pensiere venga immediatamente a noi dato, ma che nel medesimo oggetto da distinguere siano certe forme appartenenti all'intuito ed al pensiere medesimo. Ma, mentre pel Kant le cose non erano interamente un prodotto dell'io, il Fichte passò oltre, e mantenne che tutto il pensato sia un'opera dell'io (1). Se si concede agl'idealisti un tale principio, bisogna acconsentire ancora al loro idealismo, che ne è un corollario. E noi vedremo più avanti, che questo male appunto ne incolse, almeno in parte, la novella scuola. Ma la teorica dell'intuito produttivo è assurda eziandio, perchè suppone impossibile per lo spirito umano la percezione delle sostanze. E veramente chiunque non abbia del tutto smarrito il senno, deve riputare lo spirito umano incapace di creare altre sostanze. Ora quale contraddizione vi ha nel porre che una sostanza intellettiva ne percepisca un'altra? Hanno gl'idealisti finora dimostrato questa ripugnanza? Finchè ciò non dimostrino, noi abbiamo il diritto di tenere per una petizion di principio la loro tesi, e come falsa la teorica loro dell'intuito produttivo. Siamo d'accordo pertanto col Günther e con i migliori filosofi moderni appartenenti alla scuola del Jacobi, che l'intuizione interna, intesa come la percezione sensibile di un soprassensibile, quale è l'interna sostanza dell'io, sia affatto contraddittoria e ripugnante. Tuttavia il nostro senso interno, preso

(1) Cf. *Herbart, Metaph.* t. 2. p. 295. Ed. Hartenstien. Leipzig, 1851.

nel significato di S. Agostino e del Vico, è la coscienza, ossia la percezione razionale dell' essere proprio che converge all' Ente, come l'Ideale del vero, del bello e del buono assoluto. Onde la nostra coscienza ha comune coll' intuizione l'essere immediata, e non già l'essere sensata.

Questa sentenza poi senza dubbio insegnarono i più grandi maestri della cristiana filosofia, e trovasi chiara e patente in S. Agostino (1). Godiamo in verità che i Güntheriani, profondi conoscitori dei sistemi, abbiano fatto speciale avvertenza sopra la teorica agostiniana e tomistica della coscienza. Leopoldo Trebisch ha esposto lungamente la dottrina dell'uno e dell' altro Dottore (2). In quanto a S. Agostino il Gangauf avea fatto prova di trarlo interamente nella sentenza güntheriana intorno ai rapporti della fede e della scienza (3). Il Trebisch non crede altramente, perocchè S. Agostino ed anche S. Tommaso, quando affermano la conoscenza oggettiva della propria sostanza non parlano già di fede naturale, ma di scienza. I günteriani però, egli soggiunge, possono bene mantenere quel bel canone di S. Agostino, conforme al quale non può dirsi con ragione di sapere alcuna cosa, ove se ne ignori la sostanza (4). Inoltre S. Agostino e S. Tommoso affer-

(1) « Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem quo justa et injusta sentimus, justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem. Ad hujus sensus officium, non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me et esse, et hoc nosse certus sum et hoc amo, atque amare me similiter certus sum » *De Civ. Dei* c. XXVII.

(2) *Die christliche Weltanschauung*, p. 29-31; 79-81. Wien, 1852.

(3) *Op. cit.* p. 31-76.

(4) Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia « *De Trin.* X, 16.

mano quella percezione sostanziale non per sè e separatamente dall'attività dello spirito, ma sì negli atti del medesimo (1). Non si può negare che queste considerazioni siano acute e profonde in apparenza. Dico: in apparenza, perciocchè la profondità e l'acutezza vuol sempre andar congiunta colla verità, senza la quale essa addiventa sofistica e pedantesca. In effetti queste osservazioni del Trebisch non hanno sostanza alcuna di verità. Ma seguiamo pertanto il filo del suo discorso. S. Tommaso distingue nettamente la conoscenza dell'esistenza del me dalla conoscenza della natura del me, e sostiene che la prima sia nella coscienza immediata, e la seconda mediata. Ed aggiunge inoltre, che questo ancora sia l'intendimento di S. Agostino. La ragione poi ch'egli arreca di ciò, si è che per percepire l'esistenza di un essere, basta percepirlo come agente; dove per conoscere la qualità, ossia la natura di un essere, bisogna arguirla dalla qualità delle sue operazioni. Quindi, poichè immediatamente lo spirito ha coscienza degli atti suoi, segue, che ha ancora immediata percezione del suo essere, mentre dalla qualità dei suoi atti egli per opera di discorso raccoglie le proprietà sue intrinseche (2). Stando questo chiarimento dell'Angelico in riguardo all'intendimento suo e quello di S. Agostino, cade ogni interpretrazione del Trebisch, ed i due Dottori affermano appunto l'opposto del Günther. Questi dice, che lo spirito non ha immediata scienza di sè come essere, e

(1) « Sicut cognoscit vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle » S. Agost. *Ibid.* 10. « Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse ». S. Tomm. *C. Gent.* III. 46.» Ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur » Id. *De Verit.* 9. X.

(2) Vedi *C. Gent.* III. 46.

quelli sostengono che l' io coglie immediatamente la sua sostanza, il suo essere. Intese certamente questa opposizione il Trebisch, perocchè egli tosto grida al barbarismo dei tempi dell'Angelico, e dice che terreno presso che sconosciuto a quel tempo era il processo ed i suoi momenti (1). Ma senza questa cognizione è affatto impossibile un più profondo intendimento ed una acuta distinzione dei principii, come ciò si nota in S. Tommaso. In effetti, egli soggiunge, se la prima conoscenza dello spirito intorno al suo essere proviene in lui dal suo ripiegamento sopra il suo agire, essa non può dirsi immediata. Tutta la critica dell'acuto güntheriano contiene dunque tre cose. Primamente S. Agostino e S. Tommaso hanno parlato di scienza e non di fede naturale, quando hanno insegnato l'oggettività della coscienza. Secondamente essi hanno affermato che lo spirito si conosce non per sè e da sè, ma negli atti suoi; onde la percezione del me come essere, ossia principio di azione, è mediata. E però, se S. Tommaso dopo ciò vuole dirla immediata, egli si contraddice, e non intende che cosa sia il processo mentale ed i suoi momenti. Ora facendoci dalla prima, concediamo che i due dottori hanno mai sempre parlato di scienza e non di fede naturale in ordine alla coscienza. Ma ciò, se non andiamo ingannati mostra chiaramente ancora, che S. Agostino e S. Tommaso non intesero la dottrina della coscienza conforme al Günther, nella teorica del quale è un atto solo la scienza e la fede. Vedremo però più avanti quanto fondamento abbia questa dottrina. Sicchè nulla propriamente si può raccogliere da quella prima avvertenza. Quanto alla seconda, ognuno

(1) « Aber jener Zeit war der Process und seine Momente ein beinahe unbekanntes Gebiet » loc. cit. p. 80.

vede che tutta la soluzione del problema dipende dalla medesima. Alla quale quistione per rispondere compiutamente fa mestiero esaminare due cose, se cioè sia vero che lo spirito umano percepisca sè non separatamente dagli atti suoi, e se, quando ciò sia vero, debba la coscienza del proprio essere dirsi mediata ovvero immediata.

Dapprima ci sembra chiaro, che lo spirito umano non possa nella coscienza prima, o diretta che piaccia dire, intuire sè stesso separatamente dagli atti suoi. La ragione è assai piana e facile. Ogni essere è un principio di azione e di vita, la quale corrisponde esattamente alla natura della cagione. Finchè l'essere è, agisce e vive conforme alla propria naturale tendenza. Questo principio è tanto certo, quanto la scienza della natura, che nel medesimo si radica. Ma pigliamo da più alti principii il nostro discorso. La creatura razionale e libera, sebbene sia il principio della propria attività, ha però fuori di sè la ragion finale della sua vita e della sua azione. Di maniera che essa costituita in un moto spirituale perenne verso l'Ente, torna incomprensibile a sè medesima senza la consapevolezza della propria tendenza a Dio. La sua esistenza è appunto l'attuazione di questa convergenza all'Ente; onde, conforme alle belle teoriche di S. Agostino, essa può meglio finire di essere, che non cessare da quella naturale tendenza. E però tanto è assurdo il percepire l'esistenza del me senza la razionale tendenza verso l'Ente, quanto il sapere di esistere senza sapere di esistere. Ma che fa mestieri ch'io mi affatichi in ciò di dimostrare, quando ciascuno è consapevole di questo fatto in sè, chè in ogni momento della nostra vita filosofica, estetica o morale noi attuiamo particolarmente e determinatamente quella tendenza universale all'Assoluto, all'Infinito?

Lo spirito dell'uomo, come principio intelligente di azione, non può ignorare lo scopo ultimo degli atti suoi; sebbene lo svolgimento di questa cognizione sia dipendente segnatamente dalla educazione, e dall'attività dell'intelletto. Il solo divario il quale corre in questa coscienza, riconosciuto nel fondo da S. Agostino e da S. Tommaso, vuolsi porre in ciò, che nella vita speculativa lo spirito fino dal primo momento riflette sopra quella tendenza, l'esprime a sè medesimo in una formola universale, la quale egli riconosce come l'esordio e l'incominciamento di ogni suo sapere; mentre nella vita pratica lo spirito sa la propria meta, ma questa scienza, secondo l'espressione dell'Angelico, è abituale in lui, ovver noi diremmo essere un atto diretto e spontaneo, e non già riflesso. Da questi principii noi argomentiamo senza fallo che torna impossibile allo spirito umano il percepire prima il proprio essere separatamente dagli atti suoi. Primo, perchè l'essere vuol dire il principio dell'azione, ed il principio non può intendersi come tale senza esser consapevole dell'atto. Secondo abbiam detto che il principio dinamico della vita del creato è la tendenza all'Assoluto; come dunque potrebbe sapersi questa vita senza che si consideri nell'attuazione di quella tendenza? Rimane quindi che l'idea della propria sostanza separata dagli atti suoi sia un idea astratta, e però seconda.

Per tal modo siamo venuti all' altro capo, in cui ci proponevamo la quistione: se la coscienza del proprio essere debba dirsi mediata ovvero immediata. In questa disamina dobbiamo sopra ogni altro farci bene ad intendere intorno ai vocaboli. L'essere in primo luogo dinota il principio della vita, ed in secondo luogo si usa da altri a significare la vita stessa. Ora nell'un senso e nel-

l'altro la coscienza del proprio essere è immediata. La prova è assai piana. L'oggetto primo della coscienza, propriamente detta, è la tendenza del me all'Assoluto. In questo fatto manifestamente si mostra lo spirito come principio della tendenza e come in realtà tendente verso l'Ente; sicchè l'essere e la vita dello spirito è immediato oggetto della coscienza. In quanto poi a quella cognizione del nostro essere, separata da quella sua vitalità ed attualità segue chiaramente che sia astratta e mediata.

Venendo ora alla critica intorno a S. Tommaso, vedesi manifesta la verità del pronunziato di lui, che, cioè, sia immediata la conoscenza che lo spirito ha intorno al proprio essere. Ma se l'Angelico quanto alla sostanza conviene colla nostra veduta non vuolsi troppo sottilizzare sulle parti accessorie e minute. Tuttavia è chiaro che egli mantenga sostanzialmente la nostra dottrina, cioè, che lo spirito percepisce immediatamente l'essere suo, e questo unitamente all'atto. Così intesa la dottrina di S. Tommaso, non più sussiste quella contraddizione voluta dal Trebisch; perocchè non è mediante l'atto che si conosce lo spirito intelligente, ma coll'atto unito come in una unità sostanziale. È poi questa ancora la nostra sentenza, avendo noi dimostrato che il primo oggetto della coscienza razionale, fondamento e condizione della scienza, è un fatto, in cui il nostro spirito si manifesta agente di quell'atto supremo, che non meno di sua vita, quanto di ogni altra cosa creata, è la ragione ed il perno.

Giova quì fare di passaggio un' avvertenza la quale crediamo essere di molto momento per la scienza. La filosofia delle scuole addivenuta arida, pedantesca ed in buona parte sofistica, piglia assai spesso le astrattezze in luogo di realità. Uno degl'infiniti esempii può essere questo che

abbiamo per mano. Si è quistionato finora, se l'io percepisse la sua propria sostanza; quando per sostanza intendevasi quella nozione astratta e mal concepita del Cartesio. Così credesi per moltissimi che l'esistenza dell'io si dovesse dallo spirito così afferrare, come per aria e da sè; non si avvisando che siffatto concetto di esistenza è un concetto vuoto, astratto e non reale. Ora l'astratto viene dopo il concreto, e però sono molti, i quali, solo perchè non intendevano quel falso concetto di esistenza, hanno negato l'immediata percezione della medesima. Per poi l'essere è il principio dell'azione; e l'esistenza essendo il dinamismo esplicato dell' essere, esprime appunto l' essere negli atti proprii. La percezione adunque della mia esistenza vale quanto la coscienza del me agente. E poichè da una parte l'azione richiede mai sempre un termine, e dall'altra l'atto vitale della creatura è la tendenza verso il Creatore, egli ne seguita che la percezione della mia esistenza importa essenzialmente quella della convergenza verso l'Ente. Di qui si deriva che torna impossibile l'intuizione astratta della propria esistenza, la quale in sè non è che una unità sintetica.

Ma molto finora vagammo dal diritto sentiere; perchè mi par di venire alla teorica del Günther. Cerchiamo intanto intendere l'argomento cardinale in favore della coscienza güntheriana. L'io, essi dicono, essendo di sua natura attivo, e cagione delle determinazioni del suo essere, fa mestieri ch' egli percependo sè stesso intuisca sè come principio di sua vita, come cagione. Ora l'io non è principio dell'apparizione sua per sè, perocchè egli viene all'apparizione mediante la reazione sua all'impressione di un essere fuori di lui (1). Per la qual cosa non può l'io

(1) *Ianusk.* p. 289.

immediatamente conoscersi come essere. Il nervo, come vedesi, della critica psicologica del Günther è l'osservazione che l'io non viene da sè all'apparizione, ma mediante il fuori di me. Per questo avviene, egli dice, che molti nella loro vita non giungono a pronunziare la parola *io*. Notiamo innanzi tutto che il Günther non parla di quella percezione primitiva, di cui noi abbiam fatto discorso, ma in quel cambio egli intende la coscienza come senso interno. L'una poi vuolsi ben distinguere dall'altra, chè la prima è propria solo dello spirito intelligente, dove la seconda appartiene all'anima sensitiva, ed è comune tra l'uomo ed il bruto. Mediante la prima l'intelletto apprende non una soggettiva modificazione, ma un fatto che sebbene muove dall'uomo, mette tuttavia capo e termine in Dio, fatto intrinseco al nostro spirito, in quanto ne esprime la vita, ma oggettivo ed ontologico come quello che spiega la vita universale delle intelligenze create in relazione finale con Dio. Per l'altra invece noi non apprendiamo che una interna modificazione, relativa solo al soggetto, non che il soggetto medesimo sensiente, ma nulla di oggettivo ed estraneo al principio medesimo.

Posta questa diversità, la soluzione della difficoltà è facile e piana. In effetti lo spirito intelligente si rivela come essere in quel primo fatto, chè in esso si manifesta la ragione intrinseca e vera di sua vita, e dell'azione a lui propria. Ora poichè di continuo egli tende all'assoluto, è falso ch'egli per manifestarsi come essere abbia bisogno d'un di fuori. Dico un di fuori, intendendo il mondo dei sensi; chè se s'avesse a intendere di un essere realmente diverso da lui; non occorre dubbio, che questa realtà non debba essere l'Assoluto, il quale non solo è fuori lo spirito, ma infinitamente lo trascende. Imperò, dall'una parte

lo scopo ultimo e vero dello spirito è Dio, e dall'altra l'attività e la vita del medesimo è inintelligibile senza quella ragion finale a lui propria; sicchè senza questa tendenza all'Assoluto, torna impossibile intendere lo spirito come essere, ossia come principio di sua vita. Bene è vero che per la cognizione di questa vita dello spirito, fa mestieri un esterno incitamento, come l'educazione: ma tuttavia l'argomento del Günther è rotto e sventato per sempre. Conciossiachè non si parli della scienza della vita, ma della vita, di cui la percezione è immediata in noi; chè l'essere spirituale vivente è egli stesso tendente all'Assoluto. Il lavoro veramente scientifico dello spirito comincia senza dubbio dalla riflessione sopra l'obbietto di quella percezione; ma mediante questo ripiegamento dello spirito sopra quel primo fatto esprimente la sua vita, noi acquistiamo la conoscenza ragionata della particolare essenza del nostro spirito; la quale conoscenza intanto è possibile, in quanto lo spirito non ripensa solo sè stesso, ma sè che converge verso l'Ente; e però egli studia sè dall'Ente, ossia dalle ragioni eterne delle cose in Dio, conforme alla dottrina dei due sommi filosofi S. Agostino e S. Tommaso (1). Per tal modo non è dunque la notizia dell'essere suo, che lo spirito cava da siffatto ripensare; ma piuttosto la scienza della natura del suo essere. Onde nessuno argomento può togliersi anche da ciò in defesa ed appoggio della güntheriana sentenza.

Or da siffatta coscienza razionale veniamo a ragionare

(1) « Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur » etc. *Summ. theol.* Q. 87, a. 1.

di quella che volgarmente dicesi anche coscienza, la quale a differenza della prima dir meglio si dovrebbe coscienza empirica ovvero senso intimo; chè consiste nell'apprensione sensitiva delle interne affezioni e del principio stesso sensiente. In questa si avvera il pronunziato güntheriano che, solo ad occasione dell'esterno agente l'anima e reagisce e mediante questa reazione coglie sè stessa. Ma delle due cose l'una; o questo principio senziente pel Günther è lo stesso spirito intelligente, ovvero, conforme al suo dualismo, è l'anima corporea. Nel primo supposto lo spirito percependo il suo atto percepisce insieme sè stesso come agente e però come essere, pogniamo che questa intuizione di sè come soggetto sia implicita ed in germe. Nel secondo caso la quistione esce dai suoi termini, che noi intendiamo discorrere di quella primitiva percezione dello spirito, la quale possa essere base e supposizione della scienza universale. Tuttavia per amor del vero dichiariamo, che balenò talvolta questo vero agli occhi del Günther, il quale scrisse in tal forma: « Obbietti d'immediata intuizione sono dapprima solo gl'interni stati ed azioni, come apparizioni, nelle quali tuttora si confonde il soggetto medesimo come apparente » (1).

Ciò posto pare non possa reggere più la teoria güntheriana intorno alla fede. Imperò che nel primo atto della coscienza lo spirito immediatamente percepisce l'essere, e non lo suppone. E poichè in quella percezione prima lo spirito è consapevole di sè come principio di vita e di azione, ossia conforme a quel vero concetto di sostanza, cui il Cartesio malamente rese, seguita che quel primo atto con maggiore verità sia a dire scienza, che fede. Per il che la certezza dello

(1) *Vorschule* I. p. 141.

spirito intorno alla sua esistenza non è a reputare col Günther per mediata; ma sì per immediata.

Queste nostre considerazioni intorno alla fede nell' io, si applicano parimente a quella che nella teorica güntheriana concerne l' esistenza del di fuori. Imperò noi sosteniamo col nostro Galluppi, dopo la scuola scozzese, che nella sensazione si percepisce immediatamente, quantunque in modo confuso, la sostanza esterna una colle qualità. Per la qual cosa lo spirito non ha bisogno di supporre un principio esterno operante in lui, in forza del principio di causalità, ma sì lo percepisce.

Nella dottrina poi güntheriana ne patirebbe il valore della umana conoscenza, siccome è stato osservato dai buoni filosofi in ordine alla sentenza di coloro che negano l'oggettività della coscienza e della sensazione. In vero, sopra qual fondamento lo spirito sa di dover applicare alle interne apparizioni ora la propria sostanza, ora una esterna sostanza? Onde lo spirito trae quella legge di causalità, che egli impone a sè stesso nell' atto della intuizione delle interne affezioni? Se egli non percepisce la sostanza, almeno in modo confuso, come intende egli il valore di siffatta nozione? E poichè la natura esteriore è una realtà moltiplice, come lo spirito saprà all'una, piuttosto che all' altra rapportare la cagione delle sue modificazioni?

Non va inoltre libera da contraddizione la teorica güntheriana. Per verità il Knoodt, come abbiam visto, chiosando il detto del Günther: ove è la scienza, ivi è la fede, e viceversa, egli dice apertamente essere un solo e medesimo atto del pensiero, il quale si chiama scienza, in quanto mediante il medesimo viene colto l' essere, e dicesi fede, tra perchè lo spirito si poggia sopra la sua

stessa autorità, e perchè il saputo è un sovrassensibile od invisibile. Onde secondo la nuova dottrina, il supporre per certe apparizioni l'essere come fondamento, ovvero il riconoscere come necessario porre l'altre volte supposto fondamento, l'essere; ed il derivare da tale principio le apparizioni, come manifestazioni del medesimo, è un solo atto dello spirito sotto nomi diversi, ossia, di fede o di scienza. Ma, poichè la scienza consiste nel derivare le apparizioni dall'essere, è necessità, o che si conceda la percezione dell'essere stesso, o se ne supponga comunque la cognizione. Nell'un caso e l'altro, lungi che la cognizione del me come essere sia mediata per l'immediata intuizione delle apparizioni, è in quel cambio immediata e supposta innanzi all'intuito delle interne modificazioni. Che se il Günther volesse uscire di questa strettoia in che si è messo, dichiarando come simultanee nello spirito le due percezioni del me e delle modificazioni, ovvero immedesimandole in una sola complessa, come altra volta pare ch'egli faccia; cessi però dal pretendere, che mediata e secondaria sia la coscienza del me, come essere; e non ci parli più oltre di quella sua fede naturale.

Dalle quali considerazioni ognuno può arguire esser falsa quella distinzione tutta güntheriana di una doppia scienza, l'una equivalente e sinonima di fede, l'altra più alta, per la quale cogliamo il come, ed il perchè del costringimento della fede. Questa teorica è combattuta dai più sani principii della scienza; e mena direttamente al soggettivismo. Noi abbiamo di sopra accennato la derivazione di questa dottrina dall'idealismo fichtiano: ora conviene meglio spiegarla. Il Fichte, e poi l'Hermes, movendo dai principii kantiani, che la scienza versa solo intorno ai fenomeni, e segue necessariamente le forme

soggettive dell' intelletto, posero solo nella fede la realtà della conoscenza. Ora i güntheriani rettificando i dettati hermesiani aggiungono una nuova scienza alla scienza idealistica, ossia, la scienza della fede. Imperò essi dicono, che la fede, quantunque escluda il dubbio, ed includa la certezza, tuttavia non allontana la possibilità del dubbio, nè per conseguente importa l' assicurazione della certezza. E però v' ha d' uopo della scienza, la quale mostri quel reale costringimento della fede nei suoi momenti mezzani, e renda assolutamente impossibile il sospetto, non forse quel costringimento fosse solo apparente e senza oggettivo fondamento. Ora io domando a costoro; in che modo può la scienza accertare l' oggettività della fede? A noi ciò pare impossibile cosa ad avvenire, quando stiamo fermi nei principii della novella scuola. Perocchè, delle due cose l' una: o questa scienza superiore alla fede è di uguale natura che la scienza in generale, cui, conforme ai principii güntheriani, è vietato il cogliere la realtà oggettiva; ovvero è di tutt'altra natura, e vale ad aggiungere all'oggetto reale. Nel primo caso, ch' è proprio la dottrina del Günther, la scienza acquistata non può ad ogni modo della verità o falsità della fede giudicare; imperciocchè essa non potendo l'oggettiva realità percepire, non può assolutamente portar giudizio sul fondamento oggettivo della fede. Questa pretensione della scienza, nei principii del Günther, è somiglievole a colui che, attratto dalle mani, dal primo dì che nacque, si tiene tuttavia per gran maestro di cetera. Nel secondo supposto, cui i güntheriani non possono accogliere sotto pena d' infedeltà verso il loro maestro, cessa del tutto il bisogno della fede. Imperò la scienza, dichiarata di per sè idonea a cogliere l' oggettiva realità,

genera essa nell' animo quel reale constringimento, che si voleva parto esclusivo della fede.

Ma il filosofo di Vienna aggiunge, che la scienza mostra i momenti mediati della fede, ovvero la genesi soggettiva di quel costringimento, cui l'animo prova; e però la verità del costringimento medesimo conferma. La cosa va assai bene, noi rispondiamo, sotto condizione però, che si parli della realtà non oggettiva della fede. Tuttavia la riflessione dello spirito, come quella che per sua natura ha per obbietto un fatto soggettivo in sè, non può cogliere quella realità oggettiva, che è pure indispensabile, affine di giudicare del valore oggettivo di quel fatto interiore; chè sarebbe pur strano il concedere siffatta energia e virtù all' atto riflesso, quando si è niegata all'atto diretto. Sicchè per la scienza della fede, noi siamo fatti certi che esiste realmente in noi un cotale costringimento, una tale necessità di supporre la realtà oggettiva; ma se s' inganni o no in ciò lo spirito nostro, se abbia o nò un fondamento oggettivo la nostra fede, lo spirito per la riflessione o la scienza non potrà mai saperlo. Ecco un soggettivismo bello e fatto, sì, che per la teorica del Günther, inventata a bello studio per combattere lo scetticismo idealistico del Kant, si riesce di nuovo allo scetticismo medesimo. Invero, chi mai ha detto che il filosofo di Konigsberga ponga in dubbio, a ragion di esempio, che le prove razionali della ragion pura intorno all' esistenza di Dio, non ingenerino in noi un pensiero reale ed effettivo di Dio? La critica della ragion pura ci mena necessariamente a pensare un Essere supremo, infinito, immutabile, eterno, e necessario. Quello che il Kant dice non potersi affermare, e che la Critica della ragion pura lascia in dubbio, si

è l'oggettività di siffatto soggettivo costringimento ; cioè a dire nell'esempio prescelto , se questo Dio , cui noi nella nostra mente siamo costretti a pensare, esista realmente fuori di noi. Ora la scienza güntheriana non cessa mica questo dubbio ; perocchè essa ci rende certi solo della esistenza di questo costringimento in noi ; ma non già della sua verità ovvero oggettività. Per il che, senza stenderci più oltre in così chiara materia , raccogliamo essere la nuova teorica intorno alla scienza ed alla fede naturale , insostenibile nei principii della sana scienza, ed inetta ad abbattere lo scetticismo idealistico fondato dal Kant in Germania.

L' errore del Günther consiste nel porre una fede naturale , scompagnata dalla coscienza propriamente detta ; onde quella fede divenuta istintiva e cieca , è inetta ad ingenerare la cognizione. Così , perchè sia possibile la cognizione del reale soprassensibile, il quale non è dato pel senso , nè può svilupparsi dal sensibile mediante la riflessione , è necessario ch' esso sia immediatamente dato nella coscienza. La fede naturale accompagna questa coscienza, in quanto lo spirito crede nella realtà del reale soprassensibile percepito nella coscienza. Onde la fede naturale così detta , se è condizione della scienza , non è senza coscienza. Così e non altramente fù intesa da S. Agostino, il più grande , per universale consentimento , tra i cristiani filosofi , il quale disse aver la fede ancora i suoi occhi , ed esser mai sempre accompagnata da una certa visione (1). Chi pretende fabbricare sulla fede scompagnata dalla coscienza, fa opera da stolto , chè sullo scetticismo egli fa conto di edificare la scienza , sulle tenebre

(1) Cf. *Ep. 130 ad Consent. n. 8; Serm. 123 de scriptur, n. 5.*

la luce. Ma queste cose anche più distesamente occorrerà più innanzi trattare.

Ora passiamo ad esaminare l'altra parte della teorica güntheriana, cioè il rapporto della fede soprannaturale alla fede naturale. Nel che neghiamo primamente quel nesso che i güntheriani mantengono tra la fede naturale e soprannaturale. Per vero la fede soprannaturale, pogniamo che lo spirito vi cooperi, è, quanto alla sostanza, effetto della divina grazia, come quella che consiste nell'assenso, che l'intelletto illustrato dalla divina grazia, porge agli oggetti della fede per la sola autorità di Dio rivelante (1). La parte che l'uomo prende in questa fede, la quale è necessaria perchè essa fede sia meritoria, consiste nella considerazione della divina autorità, e nella libera accettazione delle verità rivelate in virtù della stessa autorità (2). Quella cosa che S. Agostino dice doversi intendere prima di credere, è appunto quello, che i teologi addimandano motivo formale della fede, ossia, l'autorità di Dio rivelante. Però *l'aliquid intelligat* di S. Agostino non può esser mica ciò che vuole il Günther, ossia la coscienza di Dio nel suo legame colla coscienza dello spirito. In vero questa coscienza di Dio nel suo legame colla coscienza dello spirito, vuol dire l'argomento gün-

(1) Fides divina, *sine qua impossibile est placere Deo* Hebr. 11, 6: dicitur assensus praestitus veritatibus a Deo revelatis ob infallibilem ejusdem auctoritatem. » *Regula fidei catholicae*. Chrismann. p. 1. Wirceburgi, 1854.

(2) Fù condannata la sentenza di Giovanni Pico della Mirandola, il quale disse: « Non est in potestate libera hominis credere, articulum fidei esse verum, quando placet, et credere eum esse falsum, quando sibi placet. » Cf. Denzinger. *Enchiridion symbolorum, et definitionum, quae de rebus fidei et morum à Conciliis oecumenicis et summis Pontificibus emanarunt*. p. 218. Wirceburgi, 1855. Vedi ancora il capo 6. della sessione VI del Concilio di Trento, ibid. p. 231.

theriano per provare dalla coscienza empirica l' esistenza di Dio. Or, che che sia del valore di questa prova, già per noi esaminata, certo è uno dei punti più espressi e più inculcati delle dottrine del Günther, che l' uomo non abbia percezione veruna del reale soprassensibile infinito, e che solo mediante la conoscenza della limitazione e dipendenza del proprio essere egli ne ottenga la scienza. La certezza poi della contingenza dell' io eziandio non è immediata per noi, ma sì mediata dalla certezza della limitazione ovvero della dipendenza dell' essere nostro nella sua apparizione dall' operazione di un diverso dal me. Ciò posto, questo processo analitico, nel quale, secondo l'esposta dottrina, i Güntheriani vorrebbero far consistere la cooperazione dello spirito nella fede soprannaturale, distrugge, a nostro avviso, in buona parte il concetto ortodosso della fede cattolica. Imperò, o esso si ha come motivo della credibilità; ed è convenuto tra teologi, non essere i motivi di credibilità assolutamente necessarii per la fede cattolica, e però non avere in ordine alla medesima l' attenenza stessa del principio verso il suo conseguente. Ovvero siffatta coscienza si riguarda come un supposto implicito della fede divina e in tal caso ancora essa non è che condizione e non principio dell' atto sovrannaturale.

Non possiamo tralasciare un'altra considerazione eziandio nello interesse della teologia. Troppo meschina e sparuta è la differenza che i Günteriani pongono tra la fede naturale e sovrannaturale, laddove essa solo si restringa, secondo il testimonio del Knoodt, al diverso momento della certezza. La fede sovrannaturale dee differire dalla naturale per il principio determinante, per la natura dell'atto, e per l'effetto dell'atto stesso. Imperò nella fede sovrannaturale il principio determinante è la grazia, l'atto

è dell'uomo, ma avvalorato di tanta virtù sovrumana, ch'è fatto meritevole di conseguire un fine soprannaturale. In oltre, non sappiamo quale differenza di momento possa aver luogo fra due certezze, nelle quali, conforme al güntherianismo, v'ha impossibilità d'inganno. Ma veniamo a quella ch'è dottrina sustanziale del nuovo sistema in questa parte, cioè a quel punto di rannodamento di ogni divina rivelazione, posto nella consapevolezza dello spirito di sè, trovato come numeno sotto l'apparenza, e di Dio, come numeno trascendente. Questo rannodamento, come abbiam visto, importa nel güntherianismo la logica illazione dalla scienza della fede naturale alla scienza della fede sovrannaturale, o colle parole del Knoodt, « che se lo spirito nella filosofia può diventare a sè stesso obbietto di scienza, egli anche può portare a scienza l'interna appartenenza della fede, come l'obbiettività ad essa corrispondente, cioè il Cristianesimo quale fatto storico. » Or questo nesso logico non può mica approvarsi. E per fermo, i güntheriani consentono non potersi per niun modo innanzi alla fede teologica dimostrare scientificamente il dogma cristiano. Essi confessono ancora che l'opposta dottrina mena dirittamente alle tristi conseguenze del razionalismo, in una parola al rovesciamento del vero Cristianesimo. Fino essi sanno essere l'opposta dottrina condannata dalla Chiesa, poggiata sopra le Sacre Sritture e le indubitate dottrine dei SS. Padri. Ma solo pretendono potersi dopo la fede e colla medesima dimostrare scientificamente ogni dogma rivelato, fino i più riposti misteri. Tuttavia ragionando nei principii güntheriani a noi pare non poter mica sussistere una logica illazione dalla scienza della fede naturale alla scienza della sovrannaturale. Imperò, la scienza della fede soprannaturale, poichè si fonda sulla fede analoga, ch'è un dono affatto gratuito di Dio,

dipende da tale condizione, che non cade nella facoltà dell'uomo. Per contrario la fede naturale essendo un mero prodotto dello spirito umano, non meno che la scienza analoga, è in potere dell'uomo il passare dall'una all'altra. Per il che ognun vede non esservi un nesso logico dalla scienza della fede naturale a quella della soprannaturale. E veramente come potrebbe ad altri caper nell'animo l'opposta sentenza, quando l'affermare una necessaria conseguenza dall'una scienza all'altra, vale quanto negare la natura della grazia, torna al medesimo che apporre a Dio obbligo di concedere siffatto soprannaturale dono, e vuole più oltre dire che Iddio sia stato costretto alla rivelazione cristiana? Imperciocchè, ove pongasi l'assoluto divino beneplacito nell'opera della cristiana rivelazione, e della fede soprannaturale; ogni nesso fra la scienza naturale dell'uomo, e la scienza della fede sovrannaturale è insussistente ed assurdo. Che se i Güntheriani volessero restringere la loro proposizione a dichiarare la scienza della fede naturale non più come principio, ma sì come condizione della scienza della fede soprannaturale, noi ne converremmo di buona voglia, essendo questa la vera dottrina de'SS. Padri e dei Dottori della Chiesa. Ma dalle nostre considerazioni finora esposte seguita che la teorica güntheriana intorno ai rapporti tra la fede naturale e la scienza non abbia sostanza di verità. Inoltre è chiaro, che i güntheriani confondono in questa parte la condizione della scienza della fede colla condizione della fede stessa; imperò essi dicono, conforme alla dottrina del loro maestro, che la fede metafisica sia il centro a cui s'attacca e si riferisce ogni divina rivelazione, e che la coscienza sia il punto fermo sopra cui devesi fondare la certezza di ogni altra divina rivelazione. Ma una siffatta

confusione si vedrà più manifestamente nella nostra critica del positivo criterio dell'idea.

Innanzi però di esaminare il così detto criterio positivo dell'idea, giova dichiarare alquanto il concetto del sovrintelligibile secondo la nostra sentenza. Dapprima il sovrintelligibile è tale un concetto che può considerarsi dal lato del soggetto e dell'oggetto. In ordine al soggetto, esso deriva dalla coscienza del reale soprassensibile infinito, il quale si manifesta come trascendente e diverso dal reale soprassensibile finito. Imperò nella scienza dell'Assoluto l'essere finito non può giungere ad una determinazione compiuta ed adeguata all'oggetto infinito, appunto perchè trascendente il soggetto. In quanto poi all'oggetto, il sovrintelligibile accenna quella parte della cognizione divina, la quale rispetto alla natura del soggetto eccede sostanzialmente l'apprensiva umana, relativa all'umano soggetto. In verità la conoscenza come ogni attività segue la natura dell'essere, ed è proporzionata alla medesima. Ora sotto il primo rispetto il sovrintelligibile è tanto reale ed obbiettivo quanto nel secondo, perocchè si poggia sempre sulla coscienza del vero assoluto, come trascendente l'essere razionale finito. Tuttavia nel primo riguardo il sovrintelligibile si porge non come determinato e permanente, ma come un determinabile, sottoposto ad una progressione indefinita; dove che nel secondo è determinato ed immobile, quanto la stessa natura divina. Oltredichè il sovrintelligibile nel primo significato riguarda più il modo, ossia la determinazione logica della conoscenza, che l'oggetto della medesima, conciossiachè questo sia lo stesso intelligibile assoluto. Per contrario il sovrintelligibile nella seconda significazione si riferisce propriamente al contenuto, ed accenna quel limite

nella conoscenza dell'Assoluto, oltre al quale umana forza d'ingegno non vale a condursi. Appena poi fa mestiero ricordare, che il sovrintelligibile preso in sè, come in senso assoluto, ovvero applicato a Dio, è una chimera ed un assurdo intollerabile; perocchè il vero assoluto è intelligibilissimo, come quello ch'è identico a Dio, il quale intende in modo assoluto sè stesso.

Poste queste brevi avvertenze ci è pur facile dimostrare che la novella scuola cattolica di Germania non si ebbe una vera idea del sovrintelligibile. Per fermo vedesi chiaro dapprima, ch'essa confonde le due specie di sovrintelligibili testè accennate, le quali vogliونsi accuratamente differenziare tra loro. Che l'idea di Dio sia intelligibile allo spirito, e che la conoscenza ne sia però positiva, e non meramente analogica, noi possiamo mantenerlo eziandio nella nostra sentenza, chè il momento negativo riguarda propriamente la rappresentazione intellettiva, e non l'idea corrispondente, siccome fù già notato dai migliori Padri e Dottori. Ma non vediamo come da ciò seguitino le due illazioni del Günther, l'una che possa l'uomo determinare compiutamente l'idea di Dio, e l'altra ch'egli possa logicamente inferire le verità rivelate dalle verità razionali. Sono queste tre cose assai diverse tra loro, perchè possano connettersi a filo di logica, e niuno dei güntheriani, che io mi sappia, ha fatto prova di legittimare scientificamente questi salti mortali del suo maestro. Per verità come si può logicamente dedurre dalla realtà e positività della conoscenza intorno a Dio, l'illimitazione e la perfezione compiuta della medesima? Il conoscere positivamente Dio non è lo stesso che conoscerlo interamente: conciossiachè possiamo conoscere positivamente solo alcune determinazioni dell'idea di Lui. In altro caso si

vorrebbe dire che chiunque conosce in realità il dogma della creazione, conosca eziandio tutti gli altri, come quello della SS. Trinità, dell'Incarnazione, e così innanzi. È poi ancora più stolta la pretensione di sapere tutto ciò che sa Iddio, pogniamo che l'una scienza differisca pel modo dall'altra.

Per vedere netto l'errore della nuova speculazione in questa parte, giova notare ch' essa intese malamente la nozione cattolica della fede divina. In effetti il filosofo di Vienna insegnò che l'oggetto della fede è solo il fatto della divina rivelazione, dove il contenuto di questa costituisce l'oggetto proprio dell'umana speculazione, la quale sola si occupa dei principî e delle cagioni di quel fatto (1). Questa scienza poi intanto è possibile, in quanto il fondamento di quel fatto, ed il contenuto della fede è posto così nella natura dell'uomo rigenerato dalla grazia, come nella natura di Dio. L'aver voluto, egli soggiunge, considerare la fede relativamente al contenuto della rivelazione, ossia come la somma di certe opinioni che traggono il suggello del vero dal testimonio della Scrittura, fu cagione di quella lotta perpetua tra la teologia e la filosofia, tra la fede e la ragione, la quale non si ebbe mai posa e non si avrà mai termine (2). Ora conforme a questa sentenza è chiaro, che le verità della fede sono tutte intelligibili razionalmente; onde il sovrintelligibile non può sussistere. Ma come dimostra il Günther, che la fede divina non possa avere per obbietto che il fatto estrinseco della rivelazione, e non già le cose rivelate? Se il nostro filosofo si fosse adoprato di bene intendere la vera natura di quella

(1) *Ianusköpfe*, p. 276, 338.
(2) *Thomas a scrupulis*, p. 199.

cognizione analogica, che egli tanto grida alla Scolastica, voltandole a colpa i veri pregi ed i meriti, forse egli ne avrebbe meglio conosciuto la convenienza colla fede divina. « Niente si può credere che non s'intenda » pare che si ripeta l'antico adagio per la novella scuola. Ma v'ha una conoscenza per similitudine e per analogia, la quale è propria così del sovrintelligibile, che lo lascia credere alla ragione, senza che le ne spieghi la logica verità. Per fermo la rivelazione porge sotto i simboli degl'intelligibili il sovrintelligibile, come sovente incontrò agli antichi filosofi e poeti simbolizzare gl'intelligibili per i sensibili. Per tal modo la fede divina, senza tema di perdere la sua natura, può avere per oggetto il vero.

Ma vediamo che cosa importi nella sentenza günteriana il connettere le verità della fede con quelle della ragione. Poichè la fede non riguarda il vero, ma sì bene solamente il fatto, essa non è più che la condizione della scienza della fede, non altramente che la creazione è la supposizione necessaria della scienza in generale (1). La condizione poi non è certo il principio, onde questo è sempre la ragione, tanto nella filosofia come nella teologia. Per tal modo è manifesto, che la ragione cavi dal suo fondo ogni vero, pogniamo che abbia bisogno di un esterno eccitamento, come di un fatto estrinseco alla medesima e però obbiettivo. Interviene della scienza della fede come della scienza in generale, la quale è relativa sempre all'educazione, e però ad un insegnamento esterno. « Il sapere nel senso proprio, dice il Günther, trovasi solo nella filosofia e questa si estende in ugual modo sopra tutti i veri, eziandio sopra la divina rivelazione nella

(1) Vedi *Lydia*, 1850, p. 199.

storia » (1). Qui vedesi ad evidenza che la nuova scuola nega ogni sovrintelligibile, quello che dicesi in rispetto al soggetto e quello in ordine all' oggetto. Ma come prova il Günther questa potenza illimitata della ragione d' intendere ogni vero? Può la ragione, domandiamo per contrario, essere interminata ed infinita, quando lo spirito dell'uomo è finito? Il razionalismo, abbiamo di sopra detto, è solo conseguente nel panteismo, e noi temiamo che la novella scuola anche per questo verso non debba riuscire logicamente al panteismo.

In effetti il nuovo sistema volendo cessare il razionalismo, che vedeva logicamente discendere dai suoi principii, si appigliò alla differenza modale tra l' intelligenza umana e divina, e disse che l'uomo, sebbene conosca quanto Iddio, non conosce però come Iddio. Ma la differenza modale della conoscenza non arguisce sempre la differenza specifica del soggetto conoscitore. Questo vero torna facile e piano a chiunque pone mente, che eziandio nella specie umana può una conoscenza medesima ottenersi in diverso modo da diversi individui. Che anzi nell'unità metafisica del soggetto stesso il modo della conoscenza è diverso, chè l'immediata apprensione dei primi principii si differenzia dalla cognizione dedotta dei veri secondi. Inoltre quando il modo della conoscenza arguisse anche la differenza specifica del soggetto, non dovrebbe per niun modo avverarsi la maniera stessa di conoscere nei soggetti specificamente diversi. Ora non veggo quale diversità sostanziale possa aver luogo nel modo di conoscere le verità prime ed immediate. Finalmente il modo della conoscenza ed il contenuto della medesima

(1) Cf. Knoodt. t. III. p. 146 e segg.

sono nell'Assoluto non realmente diversi, chè solo in un soggetto finito può la forma della conoscenza distinguersi dalla cosa conosciuta. Per conseguente non può stare logicamente la medesimezza del contenuto colla diversità della forma in ordine alla conoscenza umana e divina, siccome per la novella speculazione si pretende. Dalle quali cose raccogliamo, che il razionalismo non è stato tronco, oppure, se vuolsi, solo per metà è stato vinto dalla novella scuola.

Si potranno poi conciliare colla negazione del sovrintelligibile quelle limitazioni della ragione umana ammesse dal Günther? Egli in effetti insegna in molti luoghi che lo spirito umano mai alla conoscenza del *come* non aggiunge; e ciò tanto in ordine a Dio, quanto in ordine ad ogni altro oggetto del nostro sapere. Perciocchè il modo di ogni conoscenza, e l'energia in generale della conoscenza razionale si fonda sul modo e sul valore della conoscenza di sè. Ora lo spirito non concepisce il come del suo proprio addivenire, come quello che la sua essenza ed il passaggio della medesima dall'essere all'esistenza non può intuire (1). Inoltre lo spirito, pel Günther, conosce l'Assoluto ed il finito, ma condizionatamente alla rivelazione di entrambi (2). La manifestazione per tanto del proprio essere, e mediante il senso, anche quella della natura sono date a noi immediatamente, onde dalla medesima noi possiamo facilmente e direttamente i loro principii e la rispettiva qualità dei medesimi arguire. Per contrario la rivelazione di Dio come tale è una manifestazione solo per lui, e

(1) Vedi *Eur. u. Her.* p. 3, 98, 449, 539. *Thomas a Scrup.* p. 77; *Lyd.* 1852. p. 163, 284; *Janusk.* p. 186, 273 etc.

(2) *Vorsch;* I. p. 226.

non già per noi, chè Iddio come Dio apparisce solo a sè stesso. Non nella creazione, nè nella Redenzione, come manifestazione *ad extra*, si vede la sua essenza, il divino come tale. In breve: le manifestazioni che noi vediamo di Dio sono solo secondarie, ma la primitiva, *manifestatio ad intra*, è chiusa in Dio stesso. Per conseguente da queste secondarie manifestazioni noi non possiamo così la divina sostanza inferire, come dalle immediate rivelazioni della natura e dello spirito le sostanze finite argomentiamo. E però, sebbene non sia affatto impossibile la conoscenza di Dio, tuttavia in confronto alla cognizione nostra della creatura, è a dire piena di misteri (1). Poste queste limitazioni dell'umana ragione, il Günther illogicamente nega il sovrintelligibile, conciossiachè egli implicitamente conceda esservi alcuni intelligibili divini, i quali l'uomo giammai non vale ad intendere. Infatti quel *come* di ogni essere che conforme alla sua sentenza resta occulto alla mente umana, quella manifestazione *ad intra* della divina essenza, la quale è nascosta in Dio stesso, e però imperscrutabile dalla ragione dell'uomo, sono appunto quei veri sovrintelligibili che noi diciamo. Come dunque può la novella scuola affermare che ogni vero sia conoscibile all'umano intelletto?

Ma l'opposta sentenza, dicono i Güntheriani, quella che pone esservi alcuni veri superiori alle forze dell'umana ragione, si fonda sulla subordinazione emanastica della ragione nostra alla ragione di Dio. In conferma di questa asserzione, essi allegano il fatto della Scolastica. Non vogliamo credere però che la novella riforma abbia potuto por mano eziandio sopra la logica, e stabilire contro

(1) Cf. Knoodt. t. III, p. 156.

l'antichissimo canone, ricevuto universalmente, che il fatto possa provare il diritto. In grazia di questa innovazione, la filosofia del diritto sarebbe pur bella e spacciata. Per il che avrebbe dovuto il Günther dimostrare, che solo nell' emanatismo sia logico il sovrintelligibile. Per contrario noi manteniamo, che la vera sentenza intorno ai sovrintelligibili non si possa logicamente difendere nei placiti dell'emanatismo. In verità dalle cose di sopra accennate si raccoglie esservi due sorte di sovrintelligibili, gli uni relativi allo sviluppo dell'umana ragione, gli altri assoluti, concernenti la essenziale trascendenza e diversità dell'Essere divino. E però i primi possono mancare e crescere in proporzione del valore intellettivo, sebbene non possano affatto cessare; dove i secondi sono immutabili per qualunque forza intellettiva finita, e non patiscono cambiamento veruno. Da ciò seguita che i primi possono dirsi sovrintelligibili improprii, come quelli che possono, pogniamo che non del tutto, essere dalla creatura intelligente intesi. Per l' opposito, i secondi sono veri sovrintelligibili, che mai non possono dalla creatura essere colti. Ciò posto, non è dubbio che l'emanatista può logicamente mantenere i primi, come incontra notare di leggieri appo gli antichi filosofi innanzi l'Era cristiana. Perciocchè la ragione umana essendo nell'emanatismo fatta una particella della Divinità, la quale tende di continuo a ricongiungersi a Dio, è progressiva all'infinito; onde quando bene non intenda tutto in atto, ha tuttavia la capacità di conoscere, eziandio negli ordini della vita presente, ogni vero. Si può adunque logicamente pensare, nè ripugna in effetti che una ragione finita, consustanziale a Dio, abbia facoltà d'intendere l'Assoluto, donde per emanazione discese. Il contrario però non è pensabile, chè una ragione, la quale

solo per gradi si differenzia dall'Ente non può senza implicanza essere frodata della compiuta conoscenza del suo principio. Anzi si avverta, che mancherebbe nell'opposta sentenza il complemento logico del sistema emanatistico, il quale appunto consiste nel ritorno delle singole emanazioni al principio ed al centro emanatore. Sicchè nel processo assensivo dell'esistente verso l'Ente s'incontra di necessità un punto, nel quale quella indefinita potenza non pure è affermata, ma è altresì ridotta in atto. Ove questo punto manchi, la linea ascensiva torna impossibile, come quella che perde uno dei due punti necessarii per la sua logica generazione e consistenza. É però una contraddizione nell' emanatismo il sovrintelligibile assoluto, ossia il vero sovrintelligibile.

In ordine poi a questi sovrintelligibili non si può fermare il positivo criterio dell'idea, chè questo, avendo forza di conoscenza positiva, annulla a rigore di logica il concetto del sovrintelligibile. Il criterio poi negativo trova in essi il proprio terreno, e la sua vera applicazione; perocchè esso non si estende al di là di quella analogia, di cui il soprintelligibile si veste e si ammantella. Ma qui i güntheriani appongono quell'antico sofisma di tutti i razionalisti, dicendo: il non ripugnare si è lo stesso che convenire; e però se la ragione umana può dimostrare la non contraddizione dei veri rivelati ai veri naturali, può eziandio dimostrarne la convenienza, e però dedurre gli uni dagli altri. Che questo sia un falso ragionare, e che non valga più d'un sofisma, basta a persuadercene la sola avvertenza che qui si toglie la contraddizione nel senso logico, quando questo significato in verità non può avere luogo. In effetti, l'intelligibile ed il sovrintelligibile non possono considerarsi come determinazioni di un concetto

comune: salvo che non si voglia fare del vero un genere logico. Lasciamo, che l'intelligibile ed il sovrintelligibile non concernano la forma del pensiero, perchè possano essere oggetto logico, ma riguardano piuttosto il contenuto del pensiero. Per conseguente non può qui applicarsi il principio logico della doppia negazione affermante; che l' affermazione ingenera in questo caso un' opposizione di soggetti, stante che il sovrintelligibile della mente umana è intelligibile nella mente divina. La deduzione poi degli intelligibili divini dagl' intelligibili umani, non saprei dirmi con più verità, se temerità fosse o non piuttosto follia. Quando affermasi però che i veri naturali non ripugnano ai sovrintelligibili rivelati, intendesi che la mente umana non può esser messa in tale strettoja da ritenere gli uni e rigettare gli altri, come accade nel caso delle contraddittorie proposizioni. Di che la ragione apodittica è piana a tutti; perchè gl' intelligibili ed i sovrintelligibili sono in ugual modo intelligibili nella mente divina. Appena poi v' ha bisogno di notare, che il lavoro riflessivo della ragione umana nel distrigare le obbiezioni contro la verità dei sovrintelligibili concerne propriamente l' intelligibile, sotto cui il sovrintelligibile viene simboleggiato. Per il che quello s'intende in effetti, dove questo resta mai sempre nel mistero.

Dappoichè della fede güntheriana e del positivo criterio dell' idea in bastevol modo si è ragionato di sopra, mette conto discorrere ora partitamente delle nuove teoriche intorno alla Trinità, la creazione ed il dualismo. E pigliando principio dall'augusta Triade divina, non possiamo tenerci da una osservazione sulla storia dei sistemi in generale. Lasciando da parte i sistemi eterodossi degli alessandrini e di Gnostici, a noi pare che il segnale e la divisa della scuola razionalistica cattolica sia propria il motto del Cam-

panella: *Admiratus sum, quomodo illud difficillimum monotriadis arcanum sit omnium scientiarum illuminatio*. Nel principio poi del nostro secolo il Barnabita Pini recò ad effetto col più grande rigore di sintesi il disegno del calabrese filosofo, e dimostrò che la Trinità dello scibile umano sia il primo principio, e la base ed il perno dell'Enciclopedia (1). Se non siamo ingannati a noi pare che la scuola moderna di Germania e segnatamente il Günther riproduca sul suolo alemanno lo spirito speculativo del Pini. Il Günther in effetti pose come principio esplicativo della creazione la Trinità, onde tutto il sistema di lui, che concerne il processo discensivo, sopra quell'augusto dogma cattolico si fonda. Per l'uno poi come per l'altro il dogma della SS. Trinità, fatto principio della scienza, conserva la ragion del mistero, chè questo secondo loro si oppone solo all'intuito e non già alla dimostrazione ed alla scienza (2).

Innanzi però di andare oltre nella critica delle dottrine del Günther, giova notare alcune notevoli differenze tra la scuola moderna di Germania e l'antica scuola italiana. Dapprima non potrebbe, senza manifesto errore, confondersi il criterio positivo dell'idea del Güntherianismo con quello dell'Oischinger e della scuola teologica di Tubinga, cioè a dire del Drey, dello Staudenmaier, del Klee e del Dieringer. Questi sono semi-panteisti nella estimazione dei güntheriani; ed il Baltzer è stato il più forte loro oppositore (3). Dopo l'esposizione della teorica güntheriana, può

(1) *Protologia* §. 82, 85, 306.

(2) Ib. §. 86.

(3) Cf. *Beiträge* I, p. 146, e segg.; *Neue theologische Briefe*. II. Serie, p. 106.

ognuno da sè di leggieri intendere il divario che corre tra l'una e l'altra sentenza. Imperò questi distinguendo a rigore la fede dalla scienza danno alla prima un contenuto teoretico, oltre il mero fatto storico del Cristianesimo. Questo contenuto però, secondo essi affermano, può essere scientificamente svolto; onde è possibile una filosofia della rivelazione, così come niuno nega la possibilità della filosofia della natura, dell'uomo, e della lingua. E come non è conforme al vero il sostenere che la natura muti l'essere suo proprio e diventi nozione nella filosofia dal suo nome; così non è lecito inferire che il Cristianesimo per l'opera di così fatta speculazione torni in verità razionale. Essi per fermo distinguono il motivo formale della fede dal motivo di credibilità; e questo solo essi insegnano poter dalla scienza provenire, dimostrando a rigore di logica tutte le verità della fede, niuna esclusa. La fede per conseguente, essi dicono, sussiste eziandio nella scienza, chè non questa, ma sì l'intuito alla medesima si oppone (1).

Questa scuola intanto non vuolsi confondere a rigore colla scuola italiana del De Horatiis, del Pini e del Mastrofini, i quali con molto acume d'ingegno, dopo il celebre Cusano, s'ingegnarono dimostrare razionalmente ed in diverso modo l'esistenza della Trinità delle Persone in Dio. Un divario essenziale tra le due scuole si è, che dove quella ripudia il criterio negativo scolastico in grazia del positivo, questa riconosce l'uno accanto all'altro. L'eruditissimo Cusano in effetti, il quale per più titoli merita il nome di fondatore della scuola italiana, pose Dio come l'armonia dell'affermazione e della negazione, del-

(1) Vedi Drey, *Apologetik*. I. p. 267 e segg. Mainz, 1838.

l'essere e del non essere, in quanto tutto di Lui può essere affermato e negato. Per tal modo, egli mentre trovava la spiegazione del mistero della Trinità in Dio, non dimenticava, come bene ha notato il Ritter (1), la misura di precauzione della sua teologia negativa, conciossiachè la stessa formola esplicatrice della Trinità prestasse la concordia e l'armonia delle due teologie, l'una affermativa e l'altra negativa. Questa formola era l'unità conciliatrice dei contradditorii (2). Il Pini poi non altramente intese la teologia positiva (3), chè per lui il mistero in tanto è manifesto alla ragione, in quanto questa deve supporlo per potere intendere (4). Per ultimo il Mastrofini attentamente distingue l'esistenza della Trinità delle Persone in Dio, ed il modo della reale sussistenza della medesima; e quella dice potersi dalla ragione scientificamente dimostrare, ma non questo. Inoltre, facendo differenza tra le cose che necessariamente sono e quelle che dal libero divino beneplacito sono sancite, pone quelle come razionalmente conoscibili, perchè connesse necessariamente colle cose; e ripudia ad un tempo come stolto ed empio lo sforzo della ragione intorno a queste. Così, mentre afferma l'intelligibilità della SS. Trinità, quanto alla sola esistenza e realtà, nega e condanna la pretesa intel-

(1) *Geschichte der christl, philos.* Fünfter Th. p. 163. Hamburg, 1850.

(2) Vedi *De docta ignorantia* I. 9. 10, 24; *De pace fid.* 7.

(3) «Cognitio ergo revelatorum est ordinis prorsus supernaturalis, ac scientiam constituit certam quidem, at certitudine non rationibus sed fide comparata: haecque scientia Theologia recte nominatur, utpote a Dei verbo cum hominibus versante, et loquente primum tradita». *Protologia*, §. 369.

(4) Ibid §. 82, 85.

ligibilità della Predestinazione e dei Sacramenti (1). Dopo ciò, chi non vede il grande divario che corre tra la moderna scuola di Tubinga e la nostra italiana? Quella sostiene essere dimostrabile a rigore di scienza tutto il contenuto della rivelazione, il Cristianesimo; mentre questa mantiene l'intelligibilità di un dogma particolare. Gli uni come l'Oischinger (2), ed il Baltzer (3) fanno consistere l'essenza della scienza della fede nella razionale conoscenza del come; e per contrario gli altri dichiarono il come essere affatto un mistero. Ma torniamo al Günther.

Secondo i dettati di questo novello aristotelico la coscienza empirica, come quella che è l'unica fonte dell'umana conoscenza, è eziandio il principio conoscitivo della Trinità divina. Noi abbiamo già dimostrato di essere così fatta coscienza inetta a sostenere l'edifizio scientifico, perciocchè

(1) « Num quia repugnat rationes afferri necessarias omnium ad fidem pertinentium articulorum et Sacramentorum, idcirco repugnabit Trinitatis fieri demonstrationem? Thedet me profecto mei dum homines audio, similia concludentes. Etenim secernere oportet ea quae necessario vique naturae existunt, ab his quae Dei nutu liberaque voluntate sanciuntur. Primarum rerum, utcumque ad fidem spectantium, sciri caussae poterunt eaeque necessariae, utpote necessario nexu cum rebus cohaerentium: postremarum non item. Cum enim libere fiant, deest necessarius, et insuperabilis is nexus, ex quo necessariae caussae denominantur: adeo ut perinde stultum dixerim et impium qui conetur has caussas excogitare de Sacramentis, deque praedestinatione, rebus videlicet, penitus respuentibus hujusmodi demonstrationem. Commendaverim vero non deterruerim qui conatur ostendere Trinitatem, rem videlicet indivulso vinculo constrinctam cum Dei natura ». *Metaphisica Sublimior* L. I. c. VI. §. 87. p. 39, 40. Romae, 1816.

(2) *Loc. cit.* p. 43. e segg.

(3) *Beiträge* t. I. p. 71.

essa destituita del carattere di necessità e dovere, non vale a generare la razionale conoscenza. A convincere della qual cosa, quando altro mancasse, sarebbe pur bastevole il considerare, che la coscienza empirica è una forma; e la forma è un condizionato. Per secondo abbiamo provato essere affatto gratuita ed impropria l'applicazione del formalismo del pensiero umano a Dio; onde dal formale in noi ci è vietata la dimostrazione del reale in Dio. La conoscenza divina, ha detto il grande Agostino, non è come la conoscenza umana ovvero angelica (1). Come dunque si può applicare alla divina conoscenza la legge hegelliana della contraddizione, fatta anche buona l'universalità di questa legge nello spirito finito? Ma il Günther, dirà taluno, modifica il formalismo della conoscenza quando lo appone a Dio. E che forse il divino è solo pel modo diverso dall'umano? Non è questo un panteismo antropomorfistico già riprovato e condannato meritamente dalla stessa scuola? Vano dunque è l'introdurre modificazioni in quello che sostanzialmente non può reggere. Nel resto, il formale della conoscenza umana è appunto il modo di detta conoscenza, onde, se il modo è diverso, deve eziandio il formale esser diverso.

Non possiamo poi far buona la spiegazione del Pini intorno al mistero, seguita dai güntheriani (2) e dall'Oischinger (3). Imperò essi non hanno fatto avvertenza che

(1) « Ne forte hoc a me, fratres, expectetis ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus; hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut angelus; et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum ». *Enarr. in Psal.* 49. 18.

(2) Cf. Baltzer *op. cit.* p. 74.

(3) Cf. *Loc. cit.* p. 47. e segg.

la scienza si fonda sulla percezione, come la dimostrazione sopra i principi si posa. Onde, se ripugna al mistero l'intuito, non può convenirgli la scienza, la quale non è che una visione mediata (1). Non è poi apertamente contrario al senno tradizionale cattolico il sostenere che l'augusto mistero della SS. Trinità sia come un principio primo di ragione, anzi l'unico principio lucidissimo in sè, che ogni vero razionale illumina e rischiara? Certo, che i Dottori tutti della Chiesa universale, e la stessa Madre Chiesa hanno mai sempre nell'animo dei fedeli insinuato, che un tale dogma sia il più profondo mistero di nostra Religione, e che di gran lunga la naturale portata dell'umano intelletto avvanzi e sorpassi. E cominciando a dar dentro nella Trinità güntheriana, le tre divine Persone sono tre momenti così necessarii in Dio, che costituiscono l'io assoluto; per modo ch'ove il Padre non genera il Figlio, ed ove dal Padre e dal Figlio non procede lo Spirito Santo, non si può affermare Dio compiutamente, come Quegli che non ancora è nella sua piena ragione costituito. Il Padre in effetti, senza il Figlio, vale quanto un Dio senza coscienza di essere Dio; e senza lo Spirito, questa coscienza non sarebbe compiuta e perfetta. Ora ciò senza controversia veruna si oppone al senso cattolico della SS. Trinità, chè ciascuna delle tre divine Persone è per sè Dio nella sua verità e pienezza (2). Ma se il Padre è Dio ed ha coscienza di

(1) « Sicut autem fides non est eorum quae videntur, ita nec eorum, quae sciuntur, id est, demonstrative cognoscuntur. Haec enim cum demonstrantur ex principiis per se notis, et proinde visis; ipsa quoque aliquo modo, id est, in suis principiis, ex quibus certo et evidenter colliguntur, visa esse oportet ». Estius *in Lib. III. Sent.* Distinct. 24. §. 2.

(2) « Credo etiam singulas quasque in sancta Trinitate personas unum

esserlo, il raziocinio del Günther nello spiegare la generazione del Verbo manca e cade. Inoltre, se il Padre non sa da sè di essere Dio, Egli avrà una reale dipendenza verso il Figlio; la quale toglie senza dubbio quella perfetta uguaglianza che il dogma vuole tra il Padre ed il Figlio. Si dica lo stesso dello Spirito Santo.

Lasciamo non pertanto il dogma, ed esaminiamo il valore logico della teoria güntheriana. E pigliando la generazione del Verbo, è evidente ch'essa avviene mediante la negazione del soggetto (Padre) in ordine all'oggetto (Figlio). Imperò questa negazione, mentre costituisce l'antitesi tra il Padre ed il Figlio, forma ad un tempo il Padre ed il Figlio, in quanto ne porge la reale distinzione. Il soggetto non è senza oggetto, e questo non è senza quello. Ora corre quì senza fallo uno sbaglio di logica, imperò si suppone che la negazione importi reale posizione. La negazione per contrario suppone l'affermazione, ma nulla pone in effetti, oltre a quello che l'affermazione contenga. In verità, o si considera la negazione pura ed indeterminata,

Deum verum, plenum et perfectum.» *Symbolum fidei a Leone IX propositum Petro Episcopo* ». « Unaquaeque persona plenus Deus et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur: una illis vel indivisa atque aequalis deitas, majestas sive potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus: quia nec minus aliquid habet, cum unaquaeque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius cum totae tres personae unus Deus enuntiantur. » *Symbolum fid. Concilii Toledani XI*, detto autentico da Papa Innocenzo nella lettera a Pietro di Compostella. « Credimus singulam quamque in Trinitate personam, unum verum Deum plenum et perfectum.» *Confess. fid. Michaelis Palaologi.* « Singulas quasque in Trinitate personas plenum Deum » *Profess. fid. praescripta Waldensibus ab Innocentio III.*

ed essa chiaramente, per consenso di tutti i logici, non ha più che un valore soggettivo e mentale; e nulla mette nel pensiero, non che fuora dello stesso. Così quando dico: non uomo, nulla pongo, nulla determino. Non è poi dubbio, che una siffatta negazione suppone l'affermazione; come, non uomo, arguisce il concetto, uomo. Applicando questa negazione pura al Padre, ne seguita, ch'ove Egli nega sè, suppone già sè, e nulla pone distinto realmente da sè. Quella poi che i logici chiamano negazione impura o determinata, come il concetto, bruto, in ordine a quello di uomo; essa suppone di necessità due concetti affermativi, l'uno cui dice relazione e l'altro cui inerisce. In questo caso la negazione propriamente non sussiste, giacchè s' immedesima nell'affermazione, alla quale si attiene. Per conseguente, tanto è lungi ch'essa ponga alcuna cosa; quanto per contrario essa vien dopo l'affermazione e nella stessa s'immedesima. Così il concetto, figlio, è la negazione determinata del concetto, Padre; ma il concetto, Figlio, è già posto, come è supposto quello di Padre; nulla qui diviene, ma tutto si è. Sia adunque che si consideri la negazione nello stato puro, sia in quello di determinazione non si può mai avere in luogo di concetto attuoso e creativo. Questo errore logico, figliato naturalmente dall' hegellianismo, apre logicamente il varco alle più tristi illazioni. L' hegelliano Gabler ha detto, che la negazione si è la legge fondamentale del pensiero non meno che di ogni essere (1). Nell' hegellianismo per vero, la cosa non può andare altramente, chè il diventare, *das Werden,* il quale è la negazione dell'essere, siede come principio enciclope-

(1) Vedi Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels. system.* p. 46, Leipzig, 1843.

dico della scienza umana, come l'assoluto e l'incondizionato logico. Ma, quando tutto lo scibile umano procede da tale un principio, che per confessione stessa dell'Hegel implica una contraddizione la più aperta ed evidente, come quella che corre tra l'essere ed il nulla; qual maraviglia che la scienza tutta riesca contraddittoria ed assurda? Al Günther, il quale in questa parte si governa colla dialettica hegelliana, non poteva sortire effetto diverso.

In fatti, poichè il Padre si costituisce tale mediante l'atto col quale nega di essere il Figlio, Egli non è tale, prima di quest'atto. Quando dunque Egli afferma sè, innanzi di negare sè, non è, mentre diventa Padre solo medidiante la negazione. Ma dall'altra parte, poichè l'oggetto è la negazione del soggetto; il Figlio, oggetto, è la negazione della negazione del Padre, e però, conforme al canone logico, che la doppia negazione afferma, Egli è l'affermazione del Padre. Il Padre dunque, il quale non è, ma diventa, genera il Figlio, ch'è il Padre. Ecco incarnata la logica dell'Hegel, secondo la quale il divenire, che non è l'essere, genera l'essere. Se non se, questo componimento dialettico più strano ed assurdo del mostro oraziano attenta e pare che in effetti alteri e guasti il dogma cattolico della SS. Trinità, secondo il quale il Padre non è il Figlio ed il Figlio non è il Padre. Ma il peggio è che come il grande Agostino avverte, l'errore in siffatta materia torna assai pericoloso e pregiudizievole al cattolico sopra ogni altro (1); e se in altri argomenti, eziandio gra-

(1) Forse potremmo ripetere col Poeta:

Vie più che 'ndarno da riva si parte,
Perchè non torna tal qual ei si muove,
Chi pesca per lo vero, e non ha l'arte.

Paradiso C. XIII.

vi, può talora comportarsi la celia e mandar buono lo scherzo dialettico, non di meno nell'augusto dogma della Trinità è intollerabile qualunque eziandio minima leggerezza. Non andiamo adunque più in là colla nostra critica in questa parte, e pieghiamo altrove il cammino dialettico.

Il principio esplicativo della creazione nel sistema del Günther è la teorica della Trinità. Ma, poichè questo fondamento venne meno e non resse al rigore di una severa analisi, è giustamente a temere non crolli e caggia tutto l'edificio della teorica creativa. In effetti corre qui anche più manifesto quell'errore logico intorno all'attuosità della negazione, il quale ci venne scoperto nella teorica della Trinità. La genesi del pensiero del mondo nella mente divina è spiegata mediante la negazione dell'io divino assoluto. Sarebbe qui superfluo il ripetere, che la negazione logica di un concetto è inetta a generare intellettivamente un concetto qualunque. E però la negazione dell'io assoluto non dice alcun positivo concetto. L'idea del mondo è un'idea determinata ed affermativa; dove la negazione dell'io assoluto è pura ed indeterminata.

Sarebbe poi a fare una seconda quistione; se il pensiero divino possa avere per obbietto un'indeterminato logico. Questo indeterminato è un'astrattezza, non è una idea, nè un concetto nel vero senso, ma una pura relazione della mente. Chi potrebbe ciò porre per un momento in dubbio? Ora tutti fà mestieri consentano, che Iddio non astrae, nè logica alla maniera nostra: il suo pensare è perfetto, attuoso ed energico, non meno che l'essere suo medesimo. Dall'altro lato, il suo pensiero è semplicissimo, e come tale non comporta moltiplicità di operazioni, e componimento dialettico. Come adunque possiamo far buona l'idea güntheriana del mondo, la quale è

la sintesi dialettica delle tre divine negazioni, donde nascono in Dio le tre divine Persone?

Ma facciamo pur correre simili composizioni nel pensiero divino, e vediamo per poco, quale effetto esse sortiscano. La reale distinzione tra le tre divine Persone è fermata dalle tre negazioni, per ognuna delle quali ciascuna Persona nega di essere le altre due. Mirabile virtù ed efficacia la è questa senza dubbio della negazione, la quale dà essere di concretezza alla SS. Trinità, a Dio! Nè qui si arresta la forza maravigliosa della negazione, chè per una non mai più veduta e nuova metamorfosi dopo d'aver dato a luce Dio, l'Assoluto pieno e formato, mette fuora eziandio il mondo possibile. Un cangiamento tanto diverso ed inaspettato, dobbiam pur confessarlo, vince di gran lunga mano la scarsa misura del nostro intendimento. Imperò andiam così ragionando: se ciascuna delle tre negazioni divine si riscontra coll'opposizione delle relazioni, costitutiva della Persona divina, la sintesi delle tre divine relazioni risponde a capello e rende pienamente la Trinità delle Persone in Dio. Ora come mai potrebbe intervenire, che la sintesi medesima sia gravida dell'idea del mondo, e la cavi fuori in luce in sù quel punto medesimo, in cui spunta la Trinità delle Persone in Dio? Ciò non può accadere certamente, finchè la negazione resti la stessa; fa mestiero però che questa soffra una mutazione. Siffatta trasformazione poi deve in ciò consistere, che la negazione per interna mobilità passi dallo stato di determinazione a quello d'indeterminazione, e torni perfettamente pura. Per tal modo essa addivenuta negazione del Padre, del Figliuolo, e dello Spirito Santo, esprime la negazione assoluta dell'io divino. Ma come potrebbe il filosofo di Vienna giustificare questo passaggio dialettico?

Forse siamo venuti alla mobilità hegelliana delle forme dialettiche e delle idee? Ma non crediamo che il pio filosofo volesse fino in Dio introdurre un siffatto movimento di pensiero, dove sarebbe sacrilegio eziandio il tentarlo.

Dalle cose dette raccogliamo, che la teorica güntheriana circa la creazione, non meno che quella intorno alla Trinità, è viziata e guasta nella sostanza da un certo antropomorfismo logico. Or l'antropomorfismo è il portato logico e spontaneo del panteismo, e lo suppone senza fallo; giacchè per intendere Dio fatto a modo umano, è necessità concepire l' essere divino conforme all' essere creato. Per la qual cosa noi argomentiamo anticipatamente una tendenza almanco panteistica nel sistema del Günther. E sottilmente disaminando la cosa, essa ci si monstra in due punti manifesta così, che vano ed impossibile tornerebbe il negarla. In fatto il pensiero del mondo forma un momento del processo divino, e però un elemento integrante di Dio. Imperò il pensiero formale della creatura, appianando e riempiendo la negatività che giace essenzialmente in Dio, come quella che costituisce le tre divine Persone, è della Divinità il necessario compimento. Tuttavia il Günther mantiene, che l' attuazione di quel pensiero divino sia un effetto liberissimo della volontà di Dio. Ma due sole avvertenze vogliam fare in questo punto. L'una è che la volontà divina, secondo il Günther, è determinata intrinsecamente dall'Essere divino, ed è superiore all'antitesi di libertà e necessità, propria dell'essere finito, e che nasce dall' opposizione di spirito e natura, idea e nozione (1). Per il che fu bene avver-

(1) Cf. *Thomas a scrup.* p. 220

tito dal' Michelis, che il volere divino nel sistema del Günther è sottoposto alla legge costrettiva del logico processo in Dio stesso (1). Niente adunque suffraga la dichiarazione in contrario del filosofo alemanno ; e l' attuazione del pensiero formale del mondo rimane nel corso di una necessità logica, come il pensiero medesimo. Ecco la vera stregua colla quale si vuole estimare il pronunziato del Günther, che Iddio non possa non creare. In verità, sebbene acconsentiamo che Iddio non per caso ed a capriccio, ma razionalmente siasi determinato a recare in atto il pensiero formale del mondo; non di meno neghiamo che il motivo della creazione sottostia ad una necessità logica. Molto, per non dire immenso, è il divario che corre dall'un dire all'altro. La seconda avvertenza poi concerne la natura del processo logico , che il Günther introduce in Dio. Nell'Assoluto personale non si può ammettere alcun processo , chè l'Assoluto è , e non già diviene. Il processo logico poi nell'Assoluto non si potrebbe differenziare dal processo ontologico; conciossiacchè l'Assoluto sia uno, perfettamente identico a sè stesso. Per conseguente, ove il pensiero formale del mondo fosse un momento necessario dell'Essere divino, esso sarebbe identico a Dio, all'Assoluto. Ma non è questo il volgare panteismo della scuola , cui intese conquidere il filosofo di Vienna colla sua teorica della Creazione ? Il mondo reale non è diverso dal mondo pensato , e però se questo è Dio, eziandio il mondo esistente è Dio. É adunque fuori controversia in questo punto la tendenza panteistica della teorica del Günther intorno alla Creazione.

Ma ancor più evidente è questo colorito panteistico da un altro lato. La creatura pel Günther è il secondo

(1) *Loc. cit.* p. 156.

membro nella contrapposizione, di cui l'altro membro è Dio unitrino. Per conseguenza, come Iddio non può essere che uno nella essenza e trino nella forma essenziale dell'essere, così la creatura, come contrapposizione di Dio, deve essere trina nell'essenza o sostanza, cioè spirito, natura, uomo, ed uno nella forma dell'essere, coscienza (1). Una siffatta dottrina però ripugna al sentimento cattolico intorno all'onnipotenza divina, la quale si estende ad una pluralità di mondi, ed è liberissima nella scelta di questi. Iddio nella nuova teoria non può creare che un mondo solo, e questo necessariamente secondo la forma di spirito, natura e sintesi di ambidui. Mi sembra che dopo tanto rumore, menato contro la catena scolastica degli esseri, abbia il Günther veramente legato in sì stretti ceppi il braccio onnipossente dell'Altissimo, che pare esautorato e trabalzato dal suo sublime seggio (2).

L'ultima parte che fu per noi esposta del sistema del Günther, è il così detto nuovo dualismo. Questo è propriamente il perno e la sostanza della novella scuola, come ha bene avvertito il Mayer; e però molti scrittori sursero, i quali eruditamente posero in disamina la nuova soluzione del problema, e ne furono critici severi, oppure apologisti di cuore. Si esaminò primamente sotto l'aspetto teologico il nuovo dualismo, e trovò censori nell'Oischinger (3), nel

(1) Cf. *Vorschule* I. p. 115.

(2) Nichil recte sine exemplo docetur. Colum. R.R. 111. Quicquid in alio reprehenditur, id unusquisque in suo sinu inveniet. Sen. *De ira* 3, 26. I moderni scolastici pare che potessero con ragione opporre queste antiche sentenze contro la novella scuola di Germania.

(3) *Die Günther'sche Philosophie*, Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung, 1852.

Clemens (1), nel Thumann (2), Lieber (3), Berlage (4), ed altri, i quali mantennero che il nuovo dualismo era opposto alla dottrina rivelata e già condannato in persona di Giovanni Pietro di Oliva dal XV Concilio universale, tenuto in Vienna negli anni, 1311-1312. Difesero intanto l'ortodossia del così detto dualismo speculativo principalmente il Baltzer (5) ed il Knoodt (6) contro il Clemens, lo Zukrigl (7) contro il Thumann ed il Berlage, e finalmente il Trebisch (8) contro il Lieber. Il detto dualismo poi fu confutato sotto il riguardo filosofico segnatamente dal Michelis (9) e dal Frohschammer (10), ma contro questi

(1) *Die speculative Theologie Günther's und die katholische Kirchenlehre*, Köln bei Bachem, 1853. *Die Abweichung der Günther'schen Speculation von der katholischen Kirchenlehre etc.* Erste Replik, Köln, 1853. Contro il Baltzer.

Offene Darlegung des Widerspruchs der günther'schen Speculation mit der kathol. Kirchenlehre etc. eine Replik I. Köln 1853 Contro il Knoodt.

(2) *Die Bestandtheile des Menschen und hir Verhältniss zu einander nach der Lehre der katholischen Kirche*, Bamberg, 1846.

(3) *Ueber das Wachsthum Jesu in der Weisheit etc. Mainz.* 1850.

(4) *Dogmatik*, Münsther, 1853.

(5) *Neue theologische Briefe an. Dr. Anton Günther*, Erste Serie, Zweite Serie, Breslau, 1853.

(6) *Günther und Clemens. Offene Briefe.* Wien, 1853, 1854.

(7) *Die Nothvendikeit der christlichen Offenbarungsmoral und ihr philosophischer Standpunct.* Tübingen, 1750.

Kritische Untersuchung über das Wesen der vernunftigen Geistseele und der psychischen Leiblichkeit des Mensehen etc. Regensburg, 1843.

(8) *Die christliche Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Wissenschaft und Leben*, Wien, 1852.

(9) *Op. cit.* Vedi ancora l'altra opera di lui: *Der Kirchliche Standpunkt in der Naturforschung* etc. Münster, 1855.

(10) *Ueber den Ursprung der menschlichen seelen. Rechtfertigung des Generatianismus*, München. 1854.

ancora fu sostenuto dallo Zukrigl. Noi non possiamo che di passata toccare questo punto importantissimo di filosofia, per averci a tenere entro i confini segnatici dal nostro scopo. Onde lasciamo del tutto la considerazione teologica, come eziandio l'esame critico delle ragioni finora prodotte in favore o contro: e ci restringiamo a sole poche osservazioni sulla nuova teorica.

La base sopra cui surse il novello dualismo, è la differenza essenziale e qualitativa tra lo spirito e la materia, malfondata e tolta via nel materialismo raffinato di Aristotile, dello Spinosa, del Leibniz, del Kant, dello Schelling, dell'Hegel e dell'Herbart. E si sa che il monismo antropologico, come notò il Trebisch (1), conduce per facil modo al teologico ancora; anzi, come altri disse, che il panteismo comincia e si compie negando che tra lo spirito e la materia corra differenza reale, cioè di essenza: chè quando si mantenga il divario sostanziale tra l'anima ed il corpo, il panteismo è logicamente impossibile. Ora la base dell'aristotelica antropologia, chiarita poscia ancora più nella scolastica, è il monismo, il quale ha avuto nei nostri tempi il perfezionamento logico nell'aristotelico Hegel. Imperò questi diede alla materia di Aristotile, pendente tra l'essere ed il non-essere il significato logico del diventare, mediante il quale egli avvisò essere tolta la contraddizione del greco filosofo circa la dualità eterna di Dio e della materia. Le forme nell'aristotelismo passano le une nell'altre, come le idee mobili dell'Hegel. E come queste s'impernano nell'unità ideale, così, secondo la sentenza scolastica, le forme nella loro essenziale e successiva evoluzione hanno un fondo,

(1) *Die christ. Welt.* p. 167.

ed un principio identico. In questo avvicendamento di corruzioni e di successioni, l'essere sottoposto, appunto perchè uno, conserva nella forma seguente e più perfetta ciò che aveva nella forma antecedente e più imperfetta. Per tal modo, le forme addivenute predicamenti, la forma intellettiva fù predicata dell'animale, e l'uomo fu detto animale razionale. Questo principio, scevro dalle incoerenze scolastiche, e filato a rigore di logica dall'Hegel, indusse la conseguenza, che l'anima ed il corpo sieno non più che determinazioni ideali ed opposte dell'essere, ossia dell'unica sostanza. In effetti, il vegetativo, φυτικον, il sensitivo, αισθητικον, e l'intellettivo, νοητικον, appo Aristotile non si escludono a vicenda, anzi si compenetrano, per modo che l'anima nutritiva e sensitiva, come dichiarò meglio la scolastica, passano e s'incentrano nell'intellettiva. Il sensitivo adunque verso l'intellettivo ha l'attenenza medesima che la potenza in ordine all'atto. Chi non vede essere per questa guisa manifestamente annullata la differenza essenziale e di specie tra lo spirito ed il corpo, e non rimanere più che una mera diversità di grado e di quantità?

Dire che queste cose siano state inosservate dal Günter, non passerebbe senza nostro gravissimo carico. Egli le vide in sua mente, le considerò e pigliò l'assunto di sorreggere il vacillante dualismo. Ma, a nostro giudizio, gliene incolse male, perocchè cadde nel medesimo errore aristotelico, cui cercava schifare. In verità chiunque considera al di là della scorza il dualismo güntheriano, trova, in luogo dell'animale e dell'umano aristotelico, la coscienza e la coscienza di sè stesso. Il divario che corra tra il corpo e lo spirito nella sentenza del Günther è quello stesso che intercede tra la coscienza e la coscien-

za di sè stesso. Ora a noi pare che questo divario sia come l'aristotelico meramente quantitativo cioè di gradi, e non qualitativo, ossia di essenza. Della qual cosa perchè ognuno si persuada, basta considerare il fatto dell'Hegel, il quale nella sua mente, non punto triviale, fece ragione, che ai tre gradi aristotelici rispondessero a capello la vita, la coscienza e la coscienza di sè stesso. Onde il Lichtenfels non esitò di porre insieme e fare un fascio solo della distinzione aristotelica e di quella dei moderni aristotelici, segnatamente del Krause e dell'Hegel (1). E facciasi ragione. La coscienza e la coscienza di sè non sono che per gradi diverse; imperò non si escludono tra loro e convengono nel genere. Venne anche in questa sentenza il Frohschammer, il quale oppugnò ai güntheriani il loro supposto, che le due coscienze arguivano una differenza qualitativa tra lo spirito e la psiche corporea. Egli argomentò così: La diversità degli oggetti conosciuti non prova esservi nell'uomo due soggetti di conoscenza essenzialmente diversi; imperò un identico soggetto conoscitore può conoscere oggetti diversi ed in diversa guisa. Ove ciò non si volesse ammettere, poichè l'uomo conosce il male ed il bene, il finito e l'infinito, bisognerebbe riconoscere in lui anche più soggetti di conoscenza essenzialmente diversi (2). Lo Zukrigl si sforzò di rispondere a questo argomento; ma poichè non poteva negare il principio opposto dal Frohschammer, la sua risposta è insufficiente. Il Mayer s'ingegnò anche più, come dall'esposizione nostra si può vedere, di rinforzare e puntellare da questa parte la teoria güntheriana. Egli pose questo princi-

(1) *Op. cit.* p. 20.
(2) Op. cit. p. 134.

pio: due attività contraddittoriamente opposte suppongono due esseri essenzialmente diversi (1). Questo principio non è certo da contrastare; perochè l'attività essendo la vita attuale e reale dell'essere, risponde esattemente e necessariamente alla natura dell'essere medesimo. Ma facendo buono il principio, noi non possiamo concedere al Mayer, che la coscienza e la coscienza di sè stesso siano contraddittoriamente opposte. In verità, quali prove ne arreca egli? Quanto egli dice si riduce a ciò solo, che il pensare nozionale ha per obbietto l'apparizione, mentre il pensare ideale afferra l'essere, il fondamento dell'apparizione. Ora è cosa consentita dal Günther (2) e dallo Zukrigl (3), che la diversità dell'oggetto non arguisce la diversità del soggetto conoscitore. Onde il bruto che pensa le apparizioni non si diversifica dallo spirito che pensa l'essere suo e della natura. La nozione si muove sulla superficie, soggiunge il Mayer, dove l'idea penetra nel fondo. Ma che altro seguita da ciò, salvo che abbia l'una più gagliardia e più penetrazione che non possiede l'altra? L'un pensare non si può derivare dall'altro, ripiglia l'espositore güntheriano; e però non si possono insieme rapportare al soggetto medesimo. La conchiusione è falsa, perchè non discende logicamente dalle premesse. Tra l'atto di attrarre e di rispingere non v'ha deduzione; come che l'uno e l'altro all'essere medesimo si appartengano. Ma neppure possiam concedere interamente la proposizione del Mayer, perocchè nel pensare ideale è pure possibile il processo astrattivo. Chi potrebbe in effetti negare il pensiero astratto dell'essere? Inol-

(1) Loc. cit. p. 60.
(2) Vedi *Vorschule I.* p. 170, 173, 175.
(3) *Kritische Untersuchung*, p. 138.

tre dall'apparizione all' essere apparente è pur logico il passaggio, il quale se dal bruto non viene effettuato, ciò interviene per la limitazione della sua forza pensante. Ora il limite va logicamente sotto la categoria della quantità; onde risponde al grado e non all'essere. Ecco per conseguente il punto, in cui il nuovo dualismo tocca il monismo aristotelico.

Da un'altra parte il riformato dualismo si avvicina al monismo spinozistico. Esso in vero, per non ammettere la tricotomia nell'uomo, identifica l'anima sensitiva colla materia, e considera questa, conforme allo Spinoza, quale attributo della sostanza-natura. Uno è, secondo il Günther, l'essere-natura, cui si attengono come attributi il pensare nozionale e la corporeità. Questo componimento di pensiero e di estensione nell'unità dell'essere ci rende somiglianza della sentenza spinozistica: Dio è l'unica sostanza, gli attributi della quale sono il pensiero infinito e l'estensione infinita (1). In tal caso domandiamo, se il soggetto delle rappresentazioni sia un essere soprassensibile, ovvero un essere sensibile? Nel primo supposto ripugna ch'esso sia esteso e corporeo; perocchè l'esteso ed il corporeo è visibile. Nell'altro caso poi si cade nell'identità ovvero indifferenza schellinghiana tra il rappresentante ed il rappresentato; giacchè, se il soggetto delle rappresentazioni è sensibile, esso è un' apparizione, e non già un'essere, il quale nella dottrina del Günther è sempre invisibile. Ma nel moderno dualismo ogni essere è un soprassensibile, in quanto ogni essere ha un pensare, il quale anche nell'essere infimo è un pensare nozionale ed astrattivo. Ora la nozione, esprimendo ciò in cui più apparizioni conven-

(1) *Ethica*. P. II. prop. XIII.

guno, non può aver luogo che in un essere, il quale sia essenzialmente e specificamente uno, e diverso dal rappresentato. Ove poi concedasi che ogni sostanza, ogni essere sia soprassensibile, lo spiritualismo il quale non riconosce altro fuori che spirito, è inevitabile; e l'anima dei bruti, come ha detto l'Herbart, sarà immortale ugualmente che l'anima dell'uomo, portando seco al di là della tomba le sue rappresentazioni imperfette (1).

Finalmente, poichè nella sentenza del Günther la natura è un essere numericamente uno, eziandio lo spirito deve essere numericamente uno. In effetti, il creato, essendo il contrapposto dell'Assoluto, deve essere trino numericamente nell'essere, come trino numericamente è Dio nelle Persone, ossia nella forma. Non rimango capace, come i güntheriani potessero cansare questa conseguenza assai triste in sè, ma che ancora conduce a tristissimi risultamenti. Era pur strano il dire che l'anima sentitiva dell'uomo fosse identica quanto alla sostanza ed all'essere colla pianta e col minerale, ma egli è stranissimo il credere che lo spirito umano sia quanto alla sostanza identico con quello della celeste gerarchia, e che tutti gli spiriti umani ed angelici siano nel fondo un'essere solo ed unico. Eppure ciò discende a filo di logica dalle premesse günteriane.

Con queste brevi considerazioni sul dualismo speculativo del Günther, poniamo fine alla nostra critica intorno al nuovo sistema di Germania. Che se il nostro esame sembrasse ad altri assai breve in proporzione alla grande im-

(1) « In das Jenseits hinter dem Grabe nimmt di Menschenseele ihr ausgebildetes Jch, die Thierseele ihre ungebildeten Vorstellungen mit hinüber. » *Kurze Encyklopädie* p. 215, ediz. cit.

portanza del tema, noi non vorremmo piatire con esso lui, e potremmo, senza mancare al proponimento nostro, consentire che questa critica non sia stata che abbozzata da noi.

CAPITOLO VII.

GIOBERTI.

L'oggetto primario e principale della filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito mentale. Questa Idea non è un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo. Essa è primitiva, indimostrabile, evidente e certa per sè stessa. Questa Idea, espressa in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio, in una proposizione, costituisce la formola ideale (1). Per ricercare quale sia questa formola, procediamo così: Ogni cosa è un concetto, e ogni concetto è una cosa; onde il primo concetto è eziandio la prima cosa. Io chiamo primo psicologico la prima idea, dalla quale tutte le altre idee nell' ordine dello scibile dipendono; e chiamo Primo ontologico la prima cosa, dalla quale tutte le altre cose nell'ordine reale traggono origine. E poichè, come abbiam detto, la prima idea e la prima cosa s'immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno un solo, io do a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile (2). Ora la pri-

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, t. II. C. III, IV, p. 1. 147. Capolago, 1845.

(2) *Ib.* p. 149, 150.

ma cosa è Dio, e però Egli ancora è la prima idea. L'idea poi non essendo altro che l'obbietto in quanto è intuito, il vincolo che corre fra le idee non può diversificarsi dal nesso che lega insieme gli obbietti. Ma nella sfera obbiettiva l'Ente produce l'esistente per via della creazione. Dunque nel giro subbiettivo noi acquistiamo il concetto dell'esistente, perchè lo apprendiamo, e lo apprendiamo, perchè lo veggiamo prodursi attualmente innanzi agli occhi della mente nostra (1). La vera formola ideale però può essere enunciata nei seguenti termini : l'*Ente crea le esistenze*.

L'idea dell'Ente vuol essere considerata in due momenti diversi riguardo allo spirito che la possiede, cioè nell'atto primo e nell'atto secondo. L'atto primo è opera dell'intuito, l'atto secondo della riflessione. Nell'atto primo l'Ente si rappresenta come realtà mera, semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta; nell'atto secondo, come possibile. Ora la possibilità presuppone la realtà, nè più nè meno che la riflessione presupponga l'intuito. La nozione di possibilità importa un lavoro intellettuale, cioè un'astrazione che non può cader nell'intuito, il quale si aggira nella mera contemplazione dell'oggetto com'è in sè stesso (2). Tuttavia l'Ente reale è ad un tempo astratto e concreto, generale e particolare, individuale ed universale, ma sotto varii rispetti. In effetti il concetto di concretezza, di singolarità e d'individualità è composto di due elementi, l'uno positivo e l'altro negativo. L'elemento positivo è quello che si ha dinanzi allo spirito, quando si percepisce immediatamente l'Ente; l'elemento negativo è il limite, la con-

(1) *Ib.* p. 194.
(2) *Ib.* p. 156.

tingenza, l'imperfezione. Or l'Ente poichè è assoluto ed infinito, l'elemento negativo non ha luogo in Lui, ed in virtù di questa assenza dell'elemento negativo che nelle nozioni contrarie si acclude, Egli si può dire astratto, generale ed universale. Egli è adunque concreto e individuale, perchè reale e positivo in sommo grado: è astratto e universale, perchè puro e schietto, cioè sgombro da ogni forma, infinito, assoluto. La concretezza e l'individualità sono il reale, senza l'Ente; l'astrattezza e la generalità sono l'Ente, senza il reale: le prime doti alle esistenze effettive, le seconde all'ente possibile appartengono (1). La distinzione però del concreto dall'astratto, e dell'individuale dal generale, è solamente applicabile all'ordine delle cose contingenti. Quindi è che nel giro del necessario, cioè in Dio, le proprietà opposte s'immedesimano insieme (2).

L'Ente è l'intelligibile per sè stesso; dove che gli altri concetti, eziandio razionali, s'intendono in virtù dell'Ente. Tutte le idee adunque presuppongono quella dell'Ente, e s'inviscerano in essa. Per intendere poi il modo come tutte le idee sono prodotte da quella dell'Ente, giova avvertire, che gli intelligibili si distinguono in due classi, gli uni necessarii ed assoluti, perchè riguardono l'Ente solo; gli altri contingenti e relativi, perchè concernono le esistenze. I concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente, non per via di generazione e di creazione, ma di semplice dipendenza logica. I concetti relativi nella subbiettività loro procedono dall'idea dell'Ente per via di creazione; essendo che il mondo della cognizione è parallelo a quello

(1) *Ib*. p. 170, 171.
(2) *Ib*. Vol. II, nota XL.

della realtà (1). Onde l'intelligibilità divina si comunica alle esistenze per mezzo della creazione. L'intelligibilità divina poi in quanto si riflette in sè stessa e illustra l'entità propria, partorisce l'evidenza metafisica, la quale può dirsi essere l'intelligibile in persona; ed in quanto riverbera sugli altri oggetti e li rischiara, genera l'evidenza delle altre specie. «L'Ente, dice il Gioberti, che crea le esistenze, come Causa, essendo nello stesso tempo l'Intelligibile, intende le sue fatture e intelligibili le rende; chè altrimenti non sarebbero intese. Egli è vero che, secondo l'ordine logico, le esistenze, e quindi le menti create, sono intese rispetto a sè medesime, perchè intelligibili, ma riguardo all'Ente sono intelligibili, perchè intese; giacchè i possibili eterni, che si esemplano in esse dall'Intelligenza creatrice, e le rendono atte a essere conosciute, sono l'essenza dell'Intelligibile, che è tale, perchè intelligente. La creazione è adunque l'atto, per cui l'evidenza metafisica diventa fisica o di altra specie » (2).

Ma poichè l'Idea è universale, immensa, infinita, lo spirito dell'uomo finito non può nel primo intuito appropriarsela veramente e averne distinta coscienza. Sicchè vi bisogna un mezzo il quale determini quell'infinito oggetto, senza impedire che sia esso conosciuto per infinito. Questo mezzo è la parola. Essa ferma e circoscrive l'Idea concentrando lo spirito sopra sè stessa, come forma limitata, mediante la quale egli percepisce riflessivamente l'infinito ideale, come l'occhio dell'astronomo che attraverso un piccol foro e coll'ajuto d'un esile cristallo contempla a suo agio e diletto le grandezze celesti. La parola in-

(1) *Ib.* p. 227, 231.
(2) *Ibid.* p. 213.

somma è come un'angusta cornice in cui si rannicchia, per così dire, l'Idea interminata, e si accomoda all'angusta apprensiva della cognizione riflessa. Ma se la parola è necessaria per l'esercizio primo del pensiero, ne seguita l'impossibilità dell'invenzione umana del linguaggio, e la necessità di ammettere la parola soprannaturalmente rivelata da Dio al primo uomo. Ciò posto, la parola essendo il principio determinativo dell'Idea, è altresì una condizione necessaria dell'evidenza e della certezza riflessiva. Le quali quantunque nascano dall'Idea, e vi hanno il fondamento loro, tuttavia siccome i concetti ideali non sono ripensabili senza la loro forma, da questa dipende in gran parte la chiarezza e la certezza di quelli. « Ora la parola, egli prosegue, essendo la rivelazione, l'evidenza e la certezza ideale dipendono indirettamente dall'autorità rivelatrice, e fuori del suo concorso sono impossibili a conseguire. Per tal modo si accordano le contrarie sentenze di chi afferma e di chi nega la necessità della rivelazione, per ottenere una certezza razionale. L'Idea si certifica da sè stessa, in virtù dell'evidenza sua propria. Ma non potendo essere ripensata, senza l'ajuto della parola rivelante, questa è strumento, non base, della certezza che si ha di quella. L'Idea, quando risplende all'intuito riflessivo, oltre al chiarire la propria realtà, dimostra la verità della stessa rivelazione; ma d'altra parte, senza la rivelazione, non potrebbe risplendere allo spirito ripensante (1).

Poichè la prima parola è una rivelazione, che l'Idea fa di sè stessa, dessa rivelazione fù integra, cioè tale che esprime tutta l'Idea. E quando scaduto l'uman genere dalla

(1) *Ib.* t. II. p. 11-12.

sua primitiva costituzione fù per divina bontà restaurato e reintegrato nella sua originaria perfezione, fù stabilita la Chiesa cattolica come la società conservatrice e propagatrice dell'Idea, sì che la Chiesa può definirsi *per l'instaurazione perfetta dello stato primitivo dell'uomo, e l'indirizzo di lui, verso il suo stato finale.* Da questo principio togliesi per conseguenza che « la fede cattolica non è solamente necessaria per rendere l'uomo religioso e cristiano, ma eziandio per creare il perfetto filosofo » (1). Per intendere ciò convien riflettere, che l'atto compiuto della fede cattolica consiste nell'assenso libero e riflessivo che altri porge alle tre idee fondamentali di Dio rivelante, di Cristo e della Chiesa, coordinate a tenore della loro indole intrinseca, e delle cose che rappresentano. Ora l'ordine loro intrinseco ed originale è la formola: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa.* « Ma come mai, segue l'autore, la mente del Cristiano può muovere da Dio e discendere alla Chiesa, se prima non sale dalla Chiesa, di cui è membro, al concetto e all'effetto di Dio? L'uomo al suo nascere si trova costituito nella Chiesa come nel seno di una società visibile, la quale fino a tanto ch'egli non è credente in atto, ma solo in potenza, non si può nella sua stimativa distinguere essenzialmente da ogni altro consorzio. Oltre che, il suo animo, confitto nelle cose sensibili, e appiccato alle esistenze con tenace vischio, non può da sè solo montar più alto, senza recar seco stesso il peso che l'opprime, seguendo il processo vizioso dei psicologisti, che riesce all'emanatismo, padre di ogni errore; come colui che, aspirando a toccar la cima di un monte altissimo, nè potendo spiccare un volo,

(1) *Ibid.* t. IV. p. 61.

o salirvi di balzo, è costretto a misurar passo passo il pendio dell'erta fatichevole, e a trar seco ansando la soma terrestre che lo aggrava. Poco meno affannosa e pesante per lo spirito è la coscienza di sè medesimo, in cui si raccoglie il sentimento della natura materiale e il corredo dei sensibili esterni; dal quale non è possibile il poggiare all'Idea schietta. E come il procedere a salti non torna più agevole alla mente nostra che alla natura, e il pensiero per gradi continuamente cammina; l'esistente non potrà mai uscir di sè stesso, e superare lo spaventoso intervallo che lo divide dall'Ente. L'uomo adunque costituito nel giro della riflessione, non può da sè medesimo collocarsi nel punto primitivo dell'intuito. Uopo è che una forza potente ed esteriore vel tragga; la quale è il verbo della società ecclesiastica, che insegna e prescrive la fede, introducendola per via dell'udito nel santuario dell'intelletto. Quindi è d'uopo distinguere due cicli rivelativi nella formola teologica, corrispondenti ai due cicli creativi della formola razionale. Il primo è il sovrascritto: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa,* ed esprime l'ordine originale delle cose. Il secondo che può rendersi in questa sentenza: *la Chiesa per mezzo di Cristo, riconduce a Dio*, significa l'ordine complementare del primo ciclo (1). Premesse le quali cose, è agevole cosa inferirne, che questo secondo ciclo debba precedere di tempo il primo. Perocchè l'uomo nascendo inclinato per affetto eccesivo e perverso alle creature, il suo spirito non è capace di sollevarsi all'intuito del primo ciclo, se prima non compie il secondo, per opera della società cristiana. Quindi è che, se il primo ciclo esprime l'ordine reale delle cose e l'ordine logico della fede, il se-

(1) *Ibid.* p. 59, 60.

condo rappresenta l'ordine disciplinare e pedagogico dell'educazione cristiana.

Ecco come da questi principii toglie il Gioberti la dimostrazione di quel pronunziato anzidetto, che la fede cattolica non è solamente necessaria per rendere l'uomo religioso e cristiano, ma eziandio per creare il perfetto filosofo. «La filosofia, egli dice, è opera della riflessione, che per discorrere direttamente, dee riprodurre, speculando, il processo intuitivo. La prima condizione per ben filosofare, è adunque il traslocamento del pensiero riflessivo nella regione ideale, donde dee muovere ogni sintesi e ogni discorso. Ora la parola è il solo mezzo atto a porre lo spirito ripensante in commercio coll'idea. Ma una parola imperfetta non può rivelarci l'Idea perfetta; e la notizia di questa sarà sempre più o meno annebbiata dai fantasmi e dalle impressioni sensitive. La parola perfetta è il verbo religioso e rivelato, serbante la sua integrità primitiva, qual è custodito e tramandato dal magisterio cattolico. L'acconcio indirizzo dello spirito verso l'Idea, e il trasporto del pensiero riflesso nel campo delle verità ideali, che è il primo passo richiesto a ben filosofare, è dunque opera della parola ieratica» (1). Di qui si raccoglie che non può essere filosofo perfetto chi non è cattolico, e che il psicologismo cartesiano, per cui fu rotto il sacro vincolo delle scienze razionali colla fede, è la colpa mortale e la rovina della moderna speculazione.

Ma la parola ieratica non ci rivela soltanto l'idea come Ente; ce la fa conoscere eziandio analogicamente come essenza; ci mostra in essa il principio effettivo del sovrannaturale e del sovrintelligibile, l'autore della natura e della

(1) *Ibid.* p. 61.

grazia, della ragione e della rivelazione, il creatore e redentore onnipotente delle sue fatture. E che così debba essere, si fa chiaro nel considerare che l'idea ha naturalmente due faccie, l'una chiara e lucida, l'altra oscura e tenebrosa. E poichè la parola ecclesiastica ci porge l'idea nella sua integrità, fa di bisogno che ci riveli l'una e l'altra faccia dell'Idea, mediante concetti razionali ed analogici. La verità di questa proposizione non vuole altra prova dopo le cose anzidette. Per contrario vuolsi dimostrare la prima, cioè che realmente nell'Idea v'abbia un lato chiaro ed un lato oscuro ad un tempo. Il Gioberti non dura fatica a costruire siffatta dimostrazione. E in prima egli è un fatto che non verrà negato da niuno, aver l'uomo l'idea del sovrintelligibile, ed esser persuaso trovarsi molte verità inaccesse alla sua apprensiva. Ora siccome l'attuale oggetto della mente nostra è la formola ideale, ne sorge in noi la nozione vaga e generica di un lato recondito di essa formola, nel quale risegga oggettivamente esso sovrintelligibile.

Ma innanzi però di passar altre, conviene spiegare l'origine ed il valore del sovrintelligibile. Per stabilire questa, l'autore procede prima negativamente, mostrando che siffatto concetto non deriva in noi nè dall'intelligenza nè dalla ragione. Non dalla prima, poichè ripugna che l'intelligenza ci faccia presentire e subodorare ciò che la supera. Imperò che rispetto alla facoltà che intende, ciò che non torna intelligibile è un semplice nulla, una mera negazione. Quanto poi alla ragione, il supporre che la realtà del sovrintelligibile provenga dalle sue relazioni colle cose intese, vale quanto il supporre già innanzi l'apprensione del sovrintelligibile, senza la quale non si potrebbe apprendere la relazione delle nostre intellezioni verso il sovrintelligi-

bile. Nè si può dire che le difficoltà insolubili, a cui la ragione ci adduce colle sue inferenze, arguiscano qualche realtà superiore alla mente nostra, giacchè ogni difficoltà inestrigabile presuppone logicamente il concetto del sovrintelligibile. Ciò posto egli dimostra che il concetto del sovrintelligibile deriva da una facoltà speciale ch'egli chiama sovrintelligenza. In vero le facoltà si diversificano tra loro, secondo l'oggetto a cui mirano, od il modo con cui l'apprendono. Ora il sovrintelligibile da una parte è intrinsecamente disforme dagli altri; e dall'altra deve cogliersi in un modo tutto proprio e speciale. Quanto alla prima parte non v'ha d'uopo di altra dimostrazione; ma sì dobbiamo esaminare la seconda. Ogni facoltà nota entra in communicazione coll'oggetto suo proprio che la compie in una certa maniera e concorre a formarla. Ma l'oggetto della sovrintelligenza è l'incomprensibile, che non può certo operare sulla mente umana; nè questa può riverberare sovra di esso, e raggiungerlo colla sua apprensiva; giacchè nei due casi, l'incomprensibile non sarebbe tale, e si confonderebbe col suo contrario. In somma mentre le altre potenze sono così dette perchè hanno virtù di afferrare il loro oggetto, la sovrintelligenza per contrario è impotente ad apprenderlo, e riposta essenzialmente in tale impotenza. Il concetto adunque del sovrintelligibile risulta da queste due condizioni, dell'inescogitabilità obbiettiva e dell'impotenza subbiettiva.

La totale subbiettività però di questa facoltà non impedisce che noi ci avessimo la cognizione dell'esistenza di un sovrintelligibile obbiettivo. Imperò che siccome l'intendere arguisce un oggetto intelligibile, la potenza d'intendere presuppone un oggetto suscettivo d'intelligibità. Da quella parte adunque della forza intellettiva che non può

attuarsi negli ordini presenti, si deduce l'esistenza di un oggetto proporzionato e di un sovrintelligibile obbiettivo. Sicchè il concetto di questo nasce dalla sovrintelligenza, e non e converso (1).

Premessa l'analisi del sovrintelligibile torna agevole intendere la natura della fede. La sovrintelligenza è la facoltà naturale per cui abbiamo l'apprensione del sovraintelligibile in genere. L'adesione dell'intelletto alla realtà di esso sovrintelligibile nella sua generalità ed ai misteri naturali che ne derivano, è ciò, che dicesi comunemente *fede filosofica*. L'assenso poi della mente ai sovrintelligibili particolari conosciuti per via della rivelazione e definiti dalla chiesa, fa la *fede teologica o religiosa*, (2). « L'uomo, egli dice, comprende i sensibili, intende gl'intelligibili, e crede i sovrintelligibili (3) ». « La credenza nel sovrintelligibile in generale è opera della natura, la conoscenza dei sovrintelligibili particolari, è in gran parte effetto della rivelazione. Dico in gran parte, perchè non mancano i sovrintelligibili razionali, a cui siamo guidati forzatamente dalla sola virtù del discorso naturale. La religione c'insegna altri arcani non menò o più importanti, e ce ne persuade la verità con argomenti di altro genere, ma non meno forti di quelli; e rendendoci palesi tali veri incomprensibili, non fa altro, che particolarizzare una generalità che ci è già data dalla natura. Brevemente, la natura ci porge il mistero in genere; la rivelazione ci dà i misteri in particolare, e perciò, non che ottenebrare il nostro intelletto, lo rischiara mirabilmente, e

(1) *Ibid.* p. 3, 11.
(2) *Teorica* p. 3. 67. not. 31. Torino, 1849.
(2) *Ib.* p. 381. not. 42.

accresce il capitale delle sue cognizioni. » (1) La credenza nella realtà dell' ordine sovrannaturale è un bisogno essenziale dell'intelletto e del cuore umano. Imperò che il bisogno d'intendere al di là delle forme e delle relazioni, e di godere oltre i sentimenti, la sovrintelligenza dello spirito, e la sovrassensibilità della potenza affettiva creano per noi quelle idee perplesse e indeterminate di essenza e di beatitudine, che ci spingono verso una conoscenza e un'amabilità obbiettiva, posta sopra la nostra natura (2). Ora venendo alla rivelazione, se si ammette, come abbiam dimostrato, la realtà del sovrintelligibile in genere, la possibilità della rivelaziene è *a priori* indubitabile (3). La necessità assoluta poi di questa rivelazione si argomenta *a priori* dalla necessità della parola per la riflessione e per ottenere le idee astratte, sicchè l'invenzione umana del linguaggio tornando assurda, fa mestiero porre una rivelazione primitiva fatta da Dio al primo uomo (4). La necessità poi morale della rivelazione si argomenta dalle condizioni presenti della umanità, per la quale le verità razionali, e quelle specialmente che riguardano la religione, sono le manco facili ad ottenere, le più astruse per loro natura e le meno conseguibili dagli spiriti poco svegliati e non esercitati, cioè dalla maggior parte degli uomini (5). D'altra parte l'uomo ha bisogno della conoscenza e della professione del vero per operare moralmente cioè per sentirsi obbligato ad agire. Che se dovesse l'uomo cercare ed investigare il dovere non sareb-

(1) *Ib.* p. 374. 375. not. 38.
(2) *Ib.* p. 370;
(3) *Introd.* t. 3. p. 150.
(4) *Teorica* p. 41.
(5) *Ibid.* p. 397. not. 55.

be obbligato prima di averlo ritrovato. Ora la filosofia scompagnata dalla religione che si fonda sulla rivelaziozione e la suppone, non è altro, come disse egregiamente S. Paolo che una ricerca (1). Si dimostra inoltre questa morale necessità con tutte quelle avvertenze di S. Tommaso. Sicchè per l' uomo non parlante la rivelazione è assolutamente necessaria per la conoscenza del vero : e per l' uomo parlante moralmente necessaria (2). È questa in pochi cenni l'indole e la natura del sistema giobertiano.

Venendo ora alla critica del sistema del Gioberti, cerchiamo sulle prime di studiarne la genesi logica e storica, senza che mal si saprebbe un luogo assegnargli nella storia, che alla natura particolare ed alla struttura intima del medesimo convenevole fosse. Al quale punto avendo ripetutamente l'attenzione dello intelletto applicata, mi ardisco di affermare che il sistema del filosofo piemontese, tenendomi entro la moderna filosofia, sia a filo di logica connesso con i sistemi di Niccolò Malebranche, di Federico Jacobi, e di Giorgio Hegel. Quanto al primo non accade ragionar lungamente, conciossiachè l'autore ben lo acconsenta, dichiarando egli stesso di appartenere nella storia dei sistemi a quella scuola antichissima, illustrata fra moderni da Niccolò Malebranche, la quale sostiene essere l'Ente il Primo filosofico (3). Questa scuola però, appunto perchè ponevasi in principio come monistica si mostrò nella storia amica ed alleata di tutti i sistemi panteistici. Nei tempi più moderni poi lo Spinoza e lo Schelling dimostrarono apertamente

(1) *Intr.* t. 1. p. 64.
(2) *Error. filos. di Rosm.* t. I. Lettera V. Capologo 1846.
(3) *Introd.* C. IV, p. 151.

che quel Primo filosofico filato a rigore di logica non potea salvarsi dal più formidato panteismo. Questo manifesto pericolo indusse il nostro filosofo ad una determinazione affatto propria di quel primo filosofico. Egli disse essere impossibile lo schivare il panteismo, quando nel processo discensivo dall'Ente all'esistente non s'interponga l'intermedio della creazione. Quindi stabilì come suo primo filosofico: l'Ente crea l'esistente. Ecco il primo temperamento della teorica del Malebranche.

In secondo luogo egli fece propria così la teorica della conoscenza del Jacobi, che questa sembra essergli passata in sangue là dove piglia a combattere il psicologismo, e dove si fa bello di tutte le difficoltà ed obbiezioni che il filosofo alemanno aveva mosse contro il criticismo. Egli col Jacobi, e nel senso ristretto di costui, propugna con tutta forza il principio, che per assicurare l'oggettività alla conoscenza umana *bisogna ammettere la percezione immediata del vero come un fatto primitivo, e che la realtà e la veracità di questo intuito primitivo ed immediato, quantunqne sia un mistero inesplicabile ; tuttavia deve essere ammessa in un senso assoluto*. Or, poichè il suo Primo filosofico era l'Ente creante l'esistente, egli affermò conseguentemente l'intuito della creazione.

Sono molti però, i quali non intendono l'intima natura di quel processo sintetico , che ha virtù di convertire in un pronunziato certissimo la formola ideale supposta vera per ipotesi dal nostro filosofo. A fornire il vero intendimento di questa sintesi, è bastevole uno studio anche sommario delle attenenze del sistema giobertiano col sistema hegelliano. L'idea, disse l'Hegel, è il vero in e per sè , l'assoluta unità del concetto e della oggettività. Il suo contenuto ideale non è che la nozione nelle sue determi-

nazioni; ed il suo contenuto reale è la manifestazione del concetto nella forma della esistenza, *Daseins*, al di fuori. Ogni realtà, in quanto è un vero, è idea, ed è vera solo mediante l'idea. Un essere particolare però è solo un lato dell'idea; l'Assoluto poi è l'idea una ed universale, la quale come giudicante si particolarizza nel sistema delle idee determinate, le quali poi ritornano nell'idea una, nella loro verità (1). La filosofia per l'Hegel non è che la scienza dell'idea, ovvero l'esplicazione della medesima (2). Il Gioberti fa suoi questi principii fondamentali dell' hegellianismo, e mescolandoli coll'alchimia del dogma creativo, crede cavarne fuora un sistema ortodosso di cristiana filosofia. In effetti l' idea del Gioberti obbiettivamente s' immedesima col reale, e subiettivamente è la percezione, o l'intuito (3). Anche per lui un essere particolare è solo un lato dell'idea, l'Assoluto poi, ossia Iddio è l'Idea una ed universale. L'Idea del Gioberti è come quella dell'Hegel che concretizza e individualizza sè nell'altro, e poi di nuovo ritorna in sè, ritirandosi dalla sua esterna attuazione finita. Essa in effetti si estrinseca finitamente, mediante l'energia feconda dell'atto creativo (4). Imperò l' Assoluto causante e creatore concretizza e individualizza il concetto generico ; nel che consiste l' atto della creazione. La creazione non è altro che l' individuazione di un'idea generale, e quindi il passaggio dal concreto assoluto al relativo, mediante il momento intermedio dell'idee generali (5). Queste per vero innanzi alla loro

(1) *Encyklopädie* I, §, 13, p. 385, 2ª ediz. Berlin, 1843.
(2) *Ibid. Einleitung*, §, 18, p. 26.
(3) *Errori filos.* t. I. p. 387, 388.
(4) *Ges. mod.* IV, p. 9. Losanna.
(5) *Errori* I, p. 394, 395.

individuazione sono il concreto assoluto, e nella loro individuazione, che accade per l'atto creativo, diventano un concreto relativo (1). Onde per lui, come per l'Hegel, l'idea individua nei concreti contingenti solo una parte di sè (2). Si aggiunge che l'Ente del Gioberti eziandio mediante un giudizio produce le idee, come nel sistema hegelliano l'Assoluto giudicante si particolarizza nel sistema delle idee determinate. Che le scienze filosofiche si fondino sopra un giudizio divino, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, il Gioberti lo dichiara lungamente; mentre ne viene concludendo che Iddio a rigor di termini sia il primo filosofo, e che l'umana filosofia sia la continuazione e la ripetizione della filosofia divina (3), ovvero, se si vuol parlare propriamente, che la filosofia sia tutta divina, poichè il lavoro umano e i suoi difetti non fanno parte integrale della filosofia, ma del filosofo (4). Per bene intendere questo movimento dialettico per il quale le idee generali tornano concrete ed inviduali, giova notare che i possibili del Gioberti sono somiglievoli al diventare, *Werden*, del filosofo alemanno. In effetti gli elementi del diventare sono l'essere ed il nulla; e questi ancora sono gli elementi integranti del possibile. Il quale, se si considera nella identità col concreto assoluto, bisogna dire che sia; ma in quanto non è un essere determinato, individuato; fa mestiero affermare che non sia. Ecco il primo significato dell'esistenza giobertiana, identico al *Dasein* hegelliano, ossia l'essere con una determinazione (5). Un

(1) *Err.* II, p. 133, 140.
(2) *Ib.* p. 117.
(3) *Introd.* t. II, p. 174 e segg. p. 194-195.
(4) *Errori filos.* t. I. p. 287.
(5) *Encyklopädie*, §, 89, 90, p. 177-179.

secondo significato dell' esistenza giobertiana è l'etimologico, e corrisponde alla *Existenz* hegelliana. L' Hegel notò che l' esistenza nel suo valore etimologico latino importa apparire, uscir fuori, emergere, mostrarsi, e però l'esistenza è l'essere uscito fuora dalla radice, dal fondamento (1). L'esistente per conseguenza, diceva l'Hegel, è necessariamente moltiplice e relativo (2). Il Gioberti fa la stessa osservazione etimologica (3), e mantiene nel fondo, tutto che facesse dichiarazione in contrario, lo stesso valore logico hegelliano (4). « Il mezzo indiviso, egli dice, è l'Ente, che contiene potenzialmente, e per virtù creativa un circolo infinito: la circonferenza che si proietta da questo punto, e si va successivamente esplicando, è l' esistente che nella sua sostanziale attuazione è finito e relativo, ma infinito e assoluto, per ciò che spetta alla potenza racchiusa nel punto centrale dell'Ente (5). » Qui si vede colorito esattamente con una immagine matematica antichissima il pensiero fondamentale dell'Hegel. « La formola ideale, dice altrove, quasi turbine o vortice rapisce sè stessa in giro, e ivi termina ove incomincia, circolando colla projezione successiva dei pensieri e dei fenomeni il centro immoto dell'Ente intelligibile ed eterno » (6). Non ci dilunghiamo ad alle-

(1) *Ibid.* §, 123, p. 250.
(2) *Ibid.*
(3) *Introd.* t. 2, p. 177 e segg.
(4) Notiamo di passata che *la radice* giobertiana *di ogni individuamento, la radice logica del creato*, *la radice delle idee*, *la radice prima di ogni obbiettività, la radice di ogni positività nel doppio ordine dell' effettivo e dello scibile*, corrisponde esattamente al *der Grund* del filosofo alemanno. Vedi *Encyklopädie* §. 122.
(5) *Intr.* III. p. 20, 21.
(6) *Primato* II, p. 39. I. ediz. Bruss.

gare testi, chè noi non facciamo la critica delle parole, ma del sistema. Ora, che questo secondo significato dell'esistenza sia connesso a filo di logica col primo, ognuno può vederlo da sè nella logica del filosofo alemanno. Tutto poi quanto finora abbiam detto costituisce l'essenza e l'intima radice del sistema giobertiano, di maniera che rotto e spezzato questo filo logico hegelliano, la teorica del filosofo italiano torna ad una somma di pensieri slegati e sconnessi, per non dire ancora con verità, ripugnanti e contraddittorii.

Ma veniamo alla conchiusione del sistema, cioè ed intendere l'integrazione della circonferenza in cui si proietta l'Ente. Se l'Assoluto, disse l'Hegel, si riflette nell'altro, deve poscia ritornare in sè; d'altra guisa il concetto dell'Assoluto sarebbe monco ed incompiuto. E però la filosofia si compie mediante il ritorno di Dio in sè stesso dalla sua estrinsecazione nella natura. Il Gioberti, sebbene non abbia potuto distendere questa parte integrale del suo sistema; l'ha però chiaramente definita. Il primo ciclo della creazione si può esprimere così: *l'Uno crea il moltiplice*, il secondo: *il moltiplice ritorna all'Uno*. E poichè nel primo ciclo era l'Idea una che diventava moltiplice; perciò nel secondo è l'Idea che ritorna in sè stessa dalla sua moltiplicità nella natura. « L'Ente (intendi l'Idea). dice il Gioberti, che apre il primo ciclo come principio o sia causa efficiente, chiude il secondo come fine e causa ultima. Il fine assoluto a cui mira l'Ente nell'atto creativo essendo l'Ente stesso, questo atto importa un ritorno di esso Ente a sè medesimo; nel qual ritorno consiste il secondo ciclo creativo » (1). Anche quì non v'ha bisogno di sviluppo; perocchè questa teorica dell'identità del fine as-

(1) *Intr.* t. III. p. 50.

soluto di tutte cose è connessa talmente colla teorica dell'Idea che si dirompe nella moltiplicità e relatività, che quella manca di fondamento logico senza questa, e questa torna imperfetta ed incompiuta senza quella. Dopo ciò, che monta, se il nostro filosofo dichiara più volte che l'esistente nel suo ritorno all'Ente non perde la propria personalità, nè s' immedesima coll'Ente stesso, siccome affermano i panteisti? (1)

Questo paragone fra l'Hegel ed il Gioberti potrebbe eziandio andare più oltre, e venirsi applicando alle parti minute del sistema; ma il farlo, sebbene non ci torni malagevole dopo gli esposti principii, vorrebbe tuttavia un ragionamento più disteso, che dal proponimento nostro potesse esserci consentito. Il perchè ci basti l' avere così sufficientemente definito il punto storico-critico del nuovo sistema; e veniamo senz'altro all' esame speciale della formola ideale.

E dapprima la formola del Gioberti non può aver ragione di primo filosofico.

Lo Schelling il primo nei tempi moderni ha esposto con maggiore chiarezza, che altri per lo innanzi si facesse, la teoria dell'assoluta unità del principio filosofico, il quale è a un tempo il fondamento reale dell' essere ed il fondamento ideale della conoscenza. Egli tuttavia non spiegò logicamente il movimento dell'assoluto, per il quale esso fonda il reale moltiplice e le specie diverse delle conoscenze. E soprattutto l'assoluto dello Schelling non potea manifestamente arrogarsi d'avere il primato logico tra i principii, come quello che non era affatto incondiziona-

(1) Vedi la risposta del Gioberti a Zarelli, inserita nel primo tomo della *Teorica*, p. 374. Capolago, 1850.

to. Si pose intanto a questo aringo l'Hegel con tanto ardimento e fermezza che pareva sicuro di riuscirne colla vittoria. Egli nella logica formale mosse dal pensiero puro, dal quale dialetticamente cavò fuora tutta l'oggettività. Non sostiene il nostro proponimento, che noi qui pigliassimo impegno di rifiutare e combattere la pretesa logica formale ed il metodo dialettico dell'Hegel; perocchè se quanto si converrebbe, e potrebbe li volessimo solo chiarire, non è dubbio che ci tirerebbero più oltre molto. Vogliamo solamente notare, che malgrado il talento sofistico dell'alemanno, egli dovette supporre, senza poter dimostrare innanzi, due principii; l'uno, che debba la scienza provenire dall' unità assoluta mediante la mobilità intrinseca delle idee; l'altro che il primo logico sia una cosa col primo ontologico, e però l'ordine ideale identico all'ordine reale. Oltre le quali supposizioni, egli mentre protesta di muovere dal pensiero puro ed incondizionato, suppone tuttavia ad ogni passo non pure il contenuto della coscienza razionale, ma quello altresì della intuizione sensibile, come il moto dello spazio e simili; le quali cose non si possono rapportare certamente alla mera forma del pensiero, onde senza fallo trapassano i limiti della logica formale. Contro questa teorica intanto dell'assoluta unità del primo filosofico surse in Germania stessa una forte scuola di opposizione, ed il più potente, senza contrasto, fù l'Herbart.

In questo campo viene pertanto il Gioberti, ed, a vederlo, mostrasi affatto nuovo in questo terreno, ignorante della lotta che ancora era fresca e viva in sul suolo germanico; onde in questa teorica resta di molto inferiore all'Hegel, ed appena potrebbe venire in comparazione collo Schelling. Egli in verità piglia a difendere nel senso

assoluto l'unità del principio filosofico, identificando a tutto rigore il primo ontologico col primo psicologico. Ora un'osservazione al tutto facile e spontanea la quale ci viene in mente si è, che questa unità assoluta, radice suprema dell'essere e della conoscenza, vuol essere ad un tempo soggetto ed oggetto, intelligibile ed intelligente, forma e materia; senza che non potrebbe nel punto stesso essere il primo ideale ed il primo reale. E poichè nell'assoluta unità v'ha eziandio assoluta identità, e come assoluta deve da per tutto verificarsi, ne seguita in questo modo, come ha detto l'Hegel, che ogni oggetto è soggetto, ed ogni soggetto è oggetto, ogni reale è razionale, ed ogni razionale è reale. Vorrà consentire a queste illazioni il Gioberti? Inoltre il soggetto e l'oggetto, la forma ed il contenuto sono, ognuno da sè un condizionale, e si determinano a vicenda. Or due condizionali, eziandio identificati, non possono dare l'assoluto. E poichè la voluta unità assoluta è realmente soggetto ed oggetto, forma e contenuto, essa veramente è condizionale. Per ultimo dimandiamo coll'Herbart: questa pretesa unità deve essere un'unità teoretica, ovvero pratica? Deve essa essere unità delle cognizioni, ovvero delle risoluzioni? Dalla verità di una proposizione seguita la verità dell'altra; ma niuno rimane capace, come dalla verità possa nascere il volere (1). Eppure si vuole l'unità assoluta di ogni cosa; e però si vuole ancora l'unità assoluta del volere. Pare quì che la supposta unità prima sia seconda in ordine al volere ed alla intenzione; ed egli contiene manifesta implicanza che l'assoluto sia per qualche verso condizionato. Allo stesso modo intanto procede il ragionamento circa il dovere, il quale

(1) *Einleitung in die Philosophie* p. 409 ediz. cit.

deve però pullulare dall' identica assoluta unità dell'essere, del sapere e del volere. Quindi in un sistema così fatto ciò che è si sà, e quello che si sà si vuole, e quanto si vuole si deve. Ecco un piccol saggio delle belle conseguenze, le quali vengon fuora dalla teorica dell' assoluta ed identica unità del principio filosofico.

Ma il Gioberti, dirà taluno, non ha a temere di siffatte tristissime illazioni, perocchè egli pone in cima alla scienza l'atto creativo. In tal caso chiedo licenza di ridere di cotesta difesa, e rispondo, che a fatica mi posso risolvere, che il Gioberti fosse di si scarso discernimento, da non vedere, che togliendosi la creazione nel senso teistico e vero, egli ruinava per sempre la causa della pretesa unità assoluta del filosofare. In verità nella formola esprimente l'atto creativo v'ha una dualità sostanziale, la quale contrasta l' assoluta unità del principio filosofico. Il termine dell'atto creativo è l'oggetto della scienza dell'Ente, onde quello, essendo sostanzialmente diverso dall'Ente, l'oggetto non può immedesimarsi col soggetto in una unità assoluta. Ed in generale in un sistema testico non può la legge della conoscenza essere l'identità, pogniamo che non fosse pure la contraddizione, chè quella genera un perfetto monismo nella scienza e nella realità, e questa per contrario induce uno scetticismo assoluto nella scienza, ed un completo nullismo nella realtà. Nel primo caso l'Ente, non potendo pensare che sè stesso, eziandio nel fatto non può che sviluppare sè medesimo, e però l'esistente è l'Ente, e l'Ente è l'esistente. Nel secondo caso, perchè l'Ente non può pensare che il suo contrario, ove ciò effettui, toglie ed annulla sè, quindi, come nel primo supposto la dialettica è lo svolgimento spontaneo dell'Ente, così in questo sviluppa e determina il contrario del-

l'Ente, ossia è perfetto scetticismo. In oltre la creazione essendo libera, il nesso che unisce la prima realità alle seconde è contingente, arbitrario; e però non è vero nesso. E conciossiacchè l'ordine della conoscenza sia identico a quello della realtà, ne seguita che il nesso logico delle idee sia tanto libero e fattizio, quanto quello che congiunge l'Ente coll'esistente. Per conseguenza, volendo mantenere la contingenza dell'atto creativo, senza disdire il nesso logico della scienza, fa mestiero rinunziare per sempre all'assoluta unità del principio filosofico, ed alla identità dell'ordine ideale e reale, la quale n'è un corollario. Senza che, il nesso creativo nel giro della realtà non potrebbe mai corrispondere al nesso logico nel giro della conoscenza. Per verità nel sistema teistico non v'ha catena di esseri, più che non v'abbia identità di rapporto tra la Causa prima creante verso la causa seconda, e tra questa ed il suo effetto. Nel giro poi del pensiero una verità è supposizione dell'altra, la quale essa già contiene in sè, e non fa che svilupparla ed estrinsecarla, mentre in effetti sviluppa ed estrinseca sè stessa. Onde un'idea non crea l'altra, più che l'intelletto crei l'intelligibile, e le premesse creino il conseguente.

Da questo lato il Gioberti non si può salvare dal psicologismo, più che coloro, i quali dalla esistenza contingente fanno conto di cavare l'Assoluto. E più oltre, egli che per assicurare una certezza assoluta alla scienza umana faceva cominciare il lavoro filosofico in Dio, e giudicava l'uomo non più che testimonio ed uditore di una sentenza divina; non pose mente che il criterio della certezza, come acutamente notò l'Hegel a questo proposito, non è mai la natura del contenuto, ma il fatto soggettivo dell'intuito. E che altro, se non l'intuito potrebbe allo

spirito accertare, che un giudizio divino precede, fonda ed autorizza il suo giudizio riflesso e subbiettivo? Qui il principio hegelliano lotta apertamente e combatte la teorica del Jacobi circa il principio della conoscenza filosofica. Ed al filosofo piemontese, il quale aveva in animo di mantenere questa, senza disdire quello, correva certamente l'obbligo di comporre innanzi la disputa tra i due filosofi alemanni, e metterli d'accordo circa il principio del filosofare. Di che non avendo egli fatto pure un cenno, può senza torto essere dagli hegelliani appellato di psicologismo, non meno che il Cartesio, cui egli tanto sfata e dispregia. Della quale imputazione, difesa e mantenuta dall'ombra autorevole del chiaro alemanno, faccia ognuno da sè ragione, quale vanto si darebbero i novelli cartesiani, come si esalterebbero, e viverebbero lieti e superbi. Io mi assicuro che essi non capirebbero in sè stessi dalla contentezza. Il che tanto più certamente non dovrà mancare, che l' intuito del Gioberti trovasi sfornito di coscienza, sì che può facilmente aversi in conto d'un giuoco di fervida fantasia. Ma lasciamo della pecca psicologica, e torniamo alla creazione.

Il fatto della creazione, come bene ha avvertito il Günther, è tale che non può stare da sè; ma o si consideri in ordine a Dio, ovvero in ordine alla creatura, ha sempre ragion di secondo e non già di primo. Nella prima considerazione non è dubbio ch'esso suppone la Trinità delle Persone in Dio, ed arguisce, non ostante la sua piena contingenza, una veduta razionale in Dio stesso. Dalla parte poi della creatura è fuori controversia, che l'esistenza presuppone la possibilità; e prima che sia recata in atto è necessità che sia pensata. Il fatto adunque della creazione non è incondizionato, ma ha la sua condizione nel pensiero eterno dell'Uni-trino. Questo errore del

Gioberti, di fondare la scienza assoluta sul condizionato, non saprebbe mai essergli perdonato dai veri ontologisti.

Di qui accade, che la formola ideale, se bene contro il panteismo fosse diretta, tuttavia non riesce la intenzione e non si può avere in conto di un principio antipanteistico, come pare a prima vista che debba essere. Per fermo il panteismo, ha detto profondamente il Günther non si cessa, in sino a quando s'identifica il mondo pensato con Dio. Nè in ciò v'ha dubbio, imperò il panteismo toglie il divario sostantivo tra Dio ed il mondo. Or non può ammettersi senza contraddizione questa sostanziale diversità tra l'Ente reale e l'esistente, se prima non si mantenga fra l'Ente ed il possibile; giacchè l'esistente in sè non si diversifica nel genere e nella specie dal possibile. Quindi possiamo affermare, che, se il possibile come l'oggetto del pensiero divino è una cosa con Dio, eziando il termine dell'azione creatrice è consustanziale a Dio. Ciò posto, il Gioberti chiaramente e ripetutamente insegna che « il pensabile divino e obbiettivo s'immedesima coll'ideale, e questo col reale assoluto » (1). Anzi aggiugne che noi mediante l'intuito afferriano immediatamente il pensabile divino e obbiettivo (2) Or noi ragioniamo così: questo pensabile divino e obbiettivo, estrinseco all'intuito che lo apprende, s'identifica col primo e col terzo termine del nostro intuito perenne, ovvero, discorrendo con rigore dialettico, è la sintesi unificante di amendui. E questo, per la ragione chiara e patente, che entrambi sono l'oggetto del pensiero divino, il quale oggetto, pel Gioberti, è uno sostanzialmente, necessario, assoluto ed identico al soggetto. Vedi adunque

(1) *Errori filosofici*, t. I. p. 184. *Proleg.* p. 99. Capolago.

(2) *Err. filos.* ib.

la bella conseguenza che ne seguita: l'esistenza è identica all'Ente. Le cose che sono uguali ad una terza, sono uguali eziandio tra loro. Ma l'Ente e l'esistente sono uguali al pensabile divino, anzi sono desso stesso; dunque l'Ente è uguale ovvero identico all'esistente. Sfido tutti i giobertiani del mondo a negarmi questa conseguenza. Ora andiamo capaci, come l'esistente faccia parte dell'Idea, cioè del vero assoluto ed eterno, secondo la diffinizione del Gioberti; perocchè l'Idea è il pensabile divino, il quale l'uomo afferra immediatamente nell'intuito e mediante la parola ripensa nella riflessione. Ora eziandio s'intendono quelle espressioni di lui, quando afferma, che Iddio si estrinseca nelle sue opere, si costituisce in moto *ad extra*, e si *esplica* in un atto esteriore (1). Che queste siano metafore egli non potrebbe mai persuadercelo, per grande che sia la forza della sua eloquenza; ma ci assicuriamo che siano le conseguenze logiche del sistema, pogniamo che sia stata pura e sana la intenzione dell'Autore. Nè poteva altro effetto sortire, così meco ragionando mi risolvo, un sistema, il quale aveva tanta affinità coll'hegelliano. La parola, creazione, nel significato di posizione logica, consuona a meraviglia colle teoriche testè accennate; ma, teisticamente intesa, è non più che un orpello del sistema sostanzialmente panteistico, nel quale solo si può mantenere veramente con discapito gravissimo della logica.

L'errore del Gioberti derivò in gran parte dall'avere egli sconosciuto il bisogno di una filosofia propedeutica innanzi alla costruttiva. Egli volle costruire l'edifizio scientifico senza avere apparecchiato innanzi, direm così, i materiali; onde il suo fabbricare fù fondato in aria, dove pure è cam-

(1) *Introd.* C. IV. passim.

pata la formola ideale. La filosofia nel suo cammino ascensivo e preparatorio ha da muovere dalla coscienza razionale; e solo nel processo discensivo e secondario può cominciare da Dio. Eppure egli aveva distinto questi due ordini in riguardo alla teologia, dove l'ordine complementare precede di tempo l'ordine originale delle cose. Or, come si potrebbe l'educazione cristiana scompagnare affatto dall' educazione intellettiva? Il Gioberti confondendo i due metodi scambiò l'intuito colla coscienza, il Günther direbbe: Dio coll'uomo; in quanto il soggetto della formola è Dio e non lo spirito umano. L'uomo in effetti non può aver coscienza che degli atti suoi; onde la creazione, come opera divina, cade nella coscienza divina, e non già umana. Perchè lo spirito possa aver coscienza dell'Infinito, lo deve cogliere come termine della propria attività, come l'ideale della santità, della verità e della bellezza, cui egli incessantemente agogna e cerca imitare nell'azione, ma che mai in questa vita mortale perfettamente consegue. Questo è proprio il carattere della filosofia socratica e platonica, cattolicizzata dal più grande dei secoli cristiani, S. Agostino. La filosofia è un cammino, è un processo attuoso dello spirito umano; ora come questi potrebbe mettersi all'opera, senza veder di lontano la sua metà, la fine e lo scopo del suo lavoro? Onde la veduta teleologica diventa protologica nella filosofia prima o preparatoria; come la veduta ontologica costituisce il primo filosofico nella filosofia seconda o sistematica. Per conseguente la formola teleologica può dirsi il principio conoscitivo della formola ideale, dove questo senza fallo contiene il principio esplicativo di quella. Abbiamo poi di sopra toccato, che solo la formola teleologica è atta a svellere dalle radici ogni panteismo, in quanto per essa Iddio apparisce nella coscienza, come trascendente e diver-

so dallo spirito umano che lo percepisce. Questo elemento del diverso e del trascendente è affatto negletto e trascurato nella formola ideale; e solo vi è appiccato dalla riflessione senza sodo fondamento, anzi, conforme abbiamo avvertito, con pregiudizio manifesto della logica.

Dalle quali cose ci torna agevole giudicare la teorica del Gioberti intorno ai rapporti tra la fede e la scienza. Nel che, se vogliamo aver risguardo al vero, egli ci sembra che l'autore, come quegli che dubbioso era circa le logiche illazioni del suo sistema, prese consiglio di dare alla sua dottrina quel colorito cattolico, onde il volgo dei filosofi dà vanto al più esagerato tradizionalismo. Ma, in qual modo può essere tradizionalista chi pone in principio l'intuito perenne del vero assoluto ed eterno? Come si può persuadere la necessità della fede a colui, che in ogni istante della sua vita intellettiva è spettatore diretto e immediato del principio universale dello scibile umano? A tale effetto l'autore ricorre ad un inviluppo di sentenze contraddittorie, di antirivieni, di equivoci, di ambagi di ogni sorta. Tuttavia per ravviare questa matassa, pigliamo il bandolo dalla parola. Il bisogno della parola per l'esercizio della riflessione, è il solo anello che congiunge in questo sistema la filosofia colla religion rivelata. Ma la parola, come dichiarammo nel proemio, non arguisce che una rivelazione qualunque, e non già la rivelazione della religione cristiana e cattolica. In effetti, non vediamo ragione, perchè la parola che serve di mezzo per ripensare l'intelligibile, debba simboleggiare il sovrintelligibile, che è un elemento essenziale della cristiana religione. Inoltre questa teoria del Bonald, che la parola in generale sia necessaria per l'esercizio primo del pensiero, quando anche al sistema del Gioberti bene si accomodasse, rimane sempre una teoria di

sistema, e non un vero universalmente ammesso e ricevuto. Temiamo poi forte, che una sì fatta dottrina malamente si accordi colla teoria dell' autore intorno alla conoscenza. In verità la necessità della parola nel sistema del Gioberti si attiene alla facoltà della riflessione, e non già dell' intuito, come quello che è perennemente in atto innanzi alla parola. Nel momento primo l'uomo fruisce dell'intuito senza esserne consapevole, e nel momento secondo egli ripensa l'oggetto intuito ad occasione della parola. Il nostro filosofo si tolse dal Reid l'errore di considerare la consapevolezza come una facoltà distinta da ogni altra ed esistente da sè. Poscia avendo osservato, che la riduzione della consapevolezza a particolare facoltà ingenerava logicamente, come aveva fatto il Reid, la necessità di restringerla alle sole operazioni mentali, con esclusione dei loro oggetti, egli pigliò il partito di ammettere una doppia riflessione, l'una ontologica che coglie l'intuito e l'oggetto dell'intuito, l'altra psicologica che astrae dall'oggetto (1). Per tal modo la riflessione ontologica è sinonima della consapevolezza dell'oggetto intuito. Lasciamo stare che la teorica del Reid fu vittoriosamente combattuta in Iscozia stessa da Lord Hamilton, gli argomenti di cui hanno tutta la forza eziandio contro la riflessione ontologica del Gioberti; egli è certo tuttavia che la parola non può mai avere virtù d' indurre una nuova facoltà nell'animo, ma solo di occasionare l' attuazione di una facoltà già esistente. Forse neppur questo partito potrebbero accettare i giobertisti, che a quanto pare non vogliono ammettere facoltà senza atto. Nondimeno la parola non potrebbe attuare la facoltà della coscienza, nella larga significazione, quando ponesi che lo spirito umano intuisce nell'atto primo senza coscienza d' intuire. Imperò

(1) *Introd.* t. II. c. III.

il potere rappresentativo in generale sottostà alla condizione della coscienza; ed egli torna impossibile il riconoscere l'obbietto conosciuto, quando il soggetto non avvertì di conoscerlo. Falsamente adunque altri fa giudizio di trovare nell'atto secondo la coscienza, perduta e smarrita nell'atto primo.

In oltre, ove si mantiene che la parola abbia virtù di attuare in noi la facoltà della coscienza, quale necessità vi ha di porre innanzi l'intuito? Forse che l'intelligenza, come facoltà della coscienza, non è bastevole a cominciare il lavoro riflessivo, quando si pone attuata mediante la parola civile e ieratica? D'altra parte questo intuito in atto cessa il bisogno della fede, sul quale tanto insiste il Gioberti. In effetti per accogliere l'insegnamento rivelato non v'ha necessità di supporre altro, che la intelligenza come facoltà e potenza d'intendere l'intelligibile, contenuto ed espresso dalla parola. La sentenza contraria, la quale pone come necessario per intendere la parola un intuito antecedente in atto, è somiglievole alla reminiscenza platonica, la quale, si dubita, se Platone avesse affermata in sul serio, ovvero fosse una delle molte allegorie, che occorrono nei Dialoghi. Comunque però vada la cosa, è certamente da reputare vana e supervacanea la fede nel Creatore, quando si ha l'intuito della creazione, la quale come prima ed immediatamente si conosce, si certifica da sè. Per fermo, bisogna esser nuovo in filosofia per ignorare, che lo *schiboleth* di Abelardo, *per intellectum ad fidem*, sia oggi mai, per consenso universale dei dotti, dichiarato assurdo e repugnante al pensiero stesso; mentre chi è in possesso d'un grado superiore di conoscenza, non potrà provare necessità d'un grado inferiore (1). Il Gioberti stesso

(1) Vedi il Ritter, *Geschichte der christl.Philos.* Dritter Th. p.412. Hamburg, 1844.

poi contro il Cousin scrisse in tal forma: « Ora se non si può credere se non a quello di cui si ha una conoscenza ed una certezza immediata, come sono le verità razionali, la fede cristiana e cattolica è impossibile » (1). Dalle quali cose conchiudiamo, che nel sistema del Gioberti o sia vana e superflua la fede; ovvero sia inutile e soperchievole l'intuito in atto.

Che se altri, deposto ogni fanatismo, cerchi, oltre all'apparenza ed alla corteccia di fuori, d'intendere la natura propria e particolare di quella fede, che pur è necessaria a creare il perfetto filosofo in questo sistema; temo non si trovi in tale ricerca fortemente impacciato. Dapprima la fede significa tale una persuasione dei veri primi che la vita materiale e morale dell'uomo governano, che senza la medesima, non che pensare e filosofare, non si potrebbe pur vivere un solo istante. È questa tale una fede, che al filosofo non pure, ma all'incredulo ed allo scettico altresì si conviene (2). Se non che, questa fede è manifestamente troppo universale, perchè possa dirsi idonea a creare il perfetto filosofo. Cerchiamone adunque un'altra. Questa per avventura potrebbe essere quell'adesione dell'intelletto alla realtà del sovrintelligibile nella sua generalità, ed ai misteri naturali che ne derivano. Non di meno, poichè l'intelletto non aderisce ad una generalità astratta ed indeterminata, è a temere che neppure questa valga a creare il perfetto filosofo. Tuttavia, poichè al filosofo della natura importa molto la conoscenza dei misteri naturali, egli potrebbe certamente per questa parte ammettere una fede di tal sorta; quando questa però gli spiegasse quei ripo-

(1) *Considerazioni sopra le dottr. del Cousin*: Vedi *Introd.* t. 4, p. 314.

(2) *Introd.* t. 4, p. 63-65.

sti segreti della natura. Ma il Gioberti non accorda altra virtù alla fede filosofica, che l'adesione ad un sovrintelligibile, l' apprensione del quale è riserbata alla sovrintelligenza. L'abbiamo pur finalmente trovata, dirà qui taluno; la sovrintelligenza è quella facoltà che ci dà l'apprensione del sovrintelligibile; e la fede, come adesione dell'intelletto alla realtà di questo, può già formare il perfetto filosofo. Ma pur contro questa credenza, e propriamente contro questa novella facoltà abbiamo sode ragioni da opporre.

Vogliamo sulle prime che si sganni colui, il quale credeva di fruire, mediante la sovrintelligenza, dell'apprensione del sovrintelligibile, promessa dall' autore. Le seguenti parole di lui valgano a trarlo d'inganno: « Ma l'oggetto della sovrintelligenza è l' incomprensibile, che non può certo operare sulla mente umana; nè questo può riverberare sovra di esso, e raggiungerlo colla sua apprensiva, giacchè nei due casi, l'incomprensibile non sarebbe tale e si confonderebbe col suo contrario. Il contrassegno del sovrintelligibile risiede nella nostra inettitudine a comprenderlo; tanto che v'ha una opposizione radicale fra le altre potenze che così vengono appellate, perchè hanno virtù di afferrare il loro oggetto, e la sovrintelligenza, impotente ad apprenderlo, e risposta essenzialmente in tale impotenza. Perciò negli ordini di questa, manca da un lato l'oggetto pensabile; dall'altro, v'ha insufficienza assoluta: il concetto del sovrintelligibile risulta da queste due condizioni dell' inescogitabilità obbiettiva e dell' impotenza subbiettiva insieme congiunte» (1). Dalle quali parole assai chiaro si raccoglie esser vano lo sperare di apprendere, mediante la sovrintelligenza, il sovrintelligibile. Ma

(1) *Introd.* t. 4. p. 5, 6.

domandiamo inoltre, può la sovrintelligenza distinguersi come facoltà separata dalla ragione? Chiunque sottilmente consideri il ragionamento del Gioberti, vi trova in fondo un errore tanto madornale, che sia degno dei moderni razionalisti. La ragione, egli dice, la cui essenza consiste nell'intendere, non può darci notizia del suo maggior contrario, cioè del sovrintelligibile (1). Questa asserzione, che il sovrintelligibile sia il maggior contrario della ragione, non che esser pregna di razionalismo, n'è l'essenza, l'anima, il fondamento (2). Imperò, che tornando all'uomo impossibile il consentire a quello che la sua ragione contraria; la rivelazione cristiana o è naturale, ossia tale che dalla ragione umana tragga origine, ovvero è la più mostruosa chimera dell'umana immaginazione. In queste strette il Gioberti, ove voglia rimaner credente e non passare nel campo nemico dei razionalisti, deve ammettere il *credo quia absurdum*. Questa è la conseguenza logica dei suoi principii. E poichè questo motto è il segnale dei più esagerati e fanatici tradizionalisti, vede ognuno che male non ci opponemmo, quando in principio accennammo a questa nuova faccia del sistema. Ma questo terzo partito può solo dal fanatismo essere sostenuto; onde non vi ha via logica da uscire di quella strettoja, che

(1) *Ibid.* p. 3.

(2) Ecco la teorica dei razionalisti « Quod *supra* rationem esse dicitur, cujus veritas nullo modo a nobis possit intelligi, cujus demonstrandi vel statuendi nulla menti humanae conceditur via; quapropter quod *supra* rationem esse existimatur, idem agnoscere et affirmare *contra* eam sive ei contrarium esse recte dicitur... Quaecumque autem religionis doctrina menti humanae prorsus dicitur convenire, ea, ex hac ipsa ad ejus leges accomodante repetatur necesse est. Wegscheider. *Inst. theol.* p. 49, 50. Lipsiae 1844.

obbliga o di aver per una ciancia il Cristianesimo, quando si annulla il sovrintelligibile e si fa sinonimo dell'irrazionale, ovvero di tenerlo per un ritrovato umano. In effetti, ciò che alla ragione repugna, disse a buon senno l'Angelico, è contrario alla stessa divina sapienza, onde è impossibile che possa da Dio provenire (1). L'indurre una fede divina che abbia per obbietto il contrario della ragione, vale, conforme all'avvertenza di S. Agostino (2), quanto apporre a Dio odio verso la sua fattura, e però diremmo, verso sè medesimo. Inoltre l'inintelligibile assoluto, che vuole il Gioberti come obbietto della fede, non può in verun modo ottenere l'assenso dell'intelletto, e però un inescogitabile assoluto che sia obbietto di fede, è la più insulsa contraddizione (3). Per la qual cosa possiamo affermare che il ragionamento principale, onde l'autore si argomenta di sostenere la sovrintelligenza, come facoltà da ogni altra distinta, si fonda interamente sopra un supposto razionalistico, cioè che il sovrintelligibile sia alla ragione repugnante ed opposto.

Nè per verità miglior fortuna corrono gli argomenti accessorii, come quelli che, a giudizio medesimo dell'autore, hanno manco forza e validità. Per non essere infiniti, vogliamo ci basti esaminare quella sua nuova teorica, cioè che ogni umana facoltà comprenda due parti, l'una positiva, l'altra negativa; la quale ultima solo per una di-

(1) *C. Gent.* I. 7.

(2) *Epist. ad Consent.*

(3) « Non enim posset homo assentire credendo aliquibus praepositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. » S. Tomm. *Summ. theol.* 2. 2. q. 8. art. 8, « Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere?... necesse est tamen, ut omnia, quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. » S. Agost. *De praedest. Sanct.* c. 2. n. 5.

versa facoltà si apprenda. Il principio, sul quale si posa questa particolare dimostrazione, si è che nessuna potenza può conoscere da sè stessa o presentire i proprii limiti (1). Il concetto del Gioberti intorno ai limiti delle facoltà è inesatto. Per fermo ogni facoltà presa in sè e nel suo genere è così compiuta, e perfetta, che nulla lascia desiderare. Il senso, pogniamo, apprende nel modo più compiuto e perfetto il sensibile ch'è il suo obbietto proporzionato. Lo stesso si dica dell'intelligenza, la quale coglie l'intelligibile, e benchè non senza lavoro ed attività mentale, logicamente lo determina. Che se ciò non ostante la nostra ragione è limitata nel suo potere e nella sua forza; questa limitazione si desume dalla infinità dell'oggetto, che come tale non è certo alla nostra naturale capacità conveniente ed accomodato. Per il che, tanto nel sensibile propriamente detto, quanto nell'intelligibile come tale, non v'ha limite alcuno, nè si trova lacuna di sorta nella notizia, la quale ne abbiano, mediante le rispettive facoltà. Anzi il credere diversamente suppone la veduta monistica del reale, ossia che il reale sia uno ed identico, intorno a cui tutte le facoltà si occupino, ciascuna suggerendocene un nuovo elemento. Il quale colorito panteistico dopo le cose ragionate non dovrebbe recare maraviglia a chicchessia, conciossiachè il panteismo sia tale veleno, che corre più celere dell'etere, e s'insinua tanto secretamente, che non ti par prima averne avuto sentore, che già ti è passato in sangue e n'hai fracide le ossa. Inoltre non mi so, quanto bene e senno faccia egli nel porre in campo una facoltà dell'intendimento tutta negativa. Certo che l'intelligenza, quando anche mostri

(1) Cf. *Teorica* p. 359 — 362.

i limiti della sensibilità, lo fa mediante la sua parte positiva; or questa parte manca del tutto nella sovrintelligenza. E poichè, conforme al suo principio, ogni facoltà essendo limitata, vi deve essere una diversa facoltà che ne mostri i limiti; fa mestiero che si trovi un'altra facoltà diversa dalla sovrintelligenza e superiore ad essa, la quale faccia rispetto a essa sovrintelligenza ciò, che fa la sovrintelligenza verso la ragione, conciossiacchè niuna facoltà sia quanto questa e limitata e negativa. A compiere questo circolo vi bisogna una facoltà tutta positiva, e che non abbia limite di sorta. Questo ragionamento ci conduce per conseguente ad ammettere in noi tale facoltà, che è propria solo di Dio. Vedi, se fu nostra fantasia quel puzzo di panteismo che ci venne alle narici.

Ma nel sistema del Gioberti fa strana meschianza panteismo con soprannaturalismo. Quel sistema luminoso, che si pasce d'intuito e di visione, finisce per nuovo caso col torci affatto la cognizione delle cose in sè. « L'essenza, che conforme all'etimologia del vocabolo, suona la *quiddità dell'essere,* esprime l'incognita della cognizione umana, il mistero universale di Dio, e della natura e il fondamento di ogni altro mistero. » (1) « L'essenza, non che essere intelligibile, consiste appunto in ciò, che non può essere intesa dalla nostra attuale facoltà conoscitiva. L'apprensione della essenza è adunque la fede di una incognita, anzi che la intellezione di essa; e la facoltà che la produce può essere considerata, piuttosto come un istinto che come un ramo della facoltà di conoscere. Io chiamo *sovrintelligenza* questa facoltà che ci sforza a credere nella realtà delle essenze sconosciute (2) ». La *quiddità dell'essere*

(1) *Teorica* p. 59.
(2) *Ibid.* p. 60.

presso i buoni scolastici è sinonima del concetto e della definizione, conciossiacchè sia tale, senza cui la cosa non possa essere sanamente intesa e definita (1). In effetti l'essenza fù detta dai latini *quiddità*, appunto perchè essa determina ciò che la cosa è, e per essa s' intende ciò che la cosa sia. Come dunque l'essenza non è una parte dell'essere, conforme malamente ha creduto il Gioberti, ma ciò che l'essere è; così la cognizione dell'essenza non che essere parte accessoria e sopravvegnente della notizia dell' essere, n'è invece il costitutivo ed il centro. Chi nega per conseguente la conoscenza della *quiddità*, nega la cognizione stessa, nega la scienza, nega l'essere. Onde, quando il Gioberti afferma, che l'apprensione dell'essenza sia la fede di una incognita, dice quanto finora hanno detto tutti gli scettici del mondo. Questi per fermo, se noi vogliamo risguardare al vero, non hanno posto mai in dubbio una certa cognizione dell'essere, ma sì bene hanno negata e tolta via la cognizione della *quiddità*, di ciò che la cosa sia. Lasciamo andare le tristi illazioni di questo errore, allorchè si applichi alla religion rivelata, chè queste può ciascuno da sè per facile argomentazione raccogliere.

CAPITOLO VIII.

VENTURA.

L'idea di tutta la restaurazione proposta dal Ventura si comprende nella distinzione della filosofia *inquisitiva* dalla dimostrativa, la quale distinzione egli afferma contenere

(1) Vedi Signoriello *Lexicon philosophiae peripateticae*. p. 103; Napoli 1854.

e la ragione di tutta l'opera del Metodo, e la somma delle sue dottrine (1). Or ad intendere tutta la forza di siffatto divario, fa d'uopo osservare, che il Loke avea detto altra cosa essere il voler rinvenire per la sola riflessione una qualche verità, ed altra cosa poi il costruire a sè la dimostrazione di un vero conosciuto (2). Di quì, come egli afferma, si tolse il Ventura la distinzione della filosofia inquisitiva dalla dimostrativa, l' una avente per scopo l'invenzione e lo scoprimento del vero, l'altra poi la dimostrazione dei veri conosciuti. Ma donde può attingere la filosofia dimostrativa que' veri ch'ella piglia a dimostrare? Tra la scienza di Dio e quella dell'uomo, tra la scienza e la fede non v'ha mezzo; sì che supposto che l'uomo non rinvenga e ritrovi da sè il vero, fa mestieri porre che lo apprenda da Dio per rivelazione. Per la quale considerazione torna non oscura la definizione che ci porge il Ventura dell'una e dell'altra filosofia. « La filosofia inquisitiva, egli dice, è lo studio di ritrovare tutte le verità, mediante le facoltà individuali dell'uomo, indipendentemente dalla religione; e la filosofia dimostrativa per contrario è lo studio di intendere sempre più tutte le verità tolte dalla religione e dalle tradizioni, e rischiararle e confermarle con argomenti ricavati da ogni parte » (3).

Ciò posto egli prova esser del tutto falsa la filosofia in-

(1) *De Meth. philos.* p. CXXXIII, CXXXIV. Roma. 1828.

(2) *Cristianesimo ragionato* t. I. C. XIV. citato dal Ventura p. 33.

(3) *Ib.* p. 35.36. «Est autem nobis philosophia inquisitionis, studium veritates omnes individualibus hominis facultatibus, nullo Religioni respectu habito, reperiendi; philosophia demonstrationis vero, studium veritates omnes (morales et intellectuales, ut infra explicabitur) a Religione vel traditionibus haustas magis magisque internoscendi, illustrandi roborandique, argomentis undequaque petitis.»

quisitiva, e da rigettare per ogni verso. Egli sostiene in diversa guisa questa sentenza, e con più ragioni, delle quali notiamo qui le principali. E dapprima nel libro del Metodo trovasi lungo ragionamento per dimostrare non poter essere il fine della filosofia la cognizione del vero. Imperò che il mezzo proporzionato alla conoscenza del vero fa bisogno sia universale, facile e certo; laddove la filosofia è di pochi, difficile, ed erronea, siccome dalla storia si arguisce di fermo (1). Inoltre, poichè niuna cosa s'appetisce e studiasi d'avere, di cui non s'abbia anticipatamente una idea, ne seguita, che ove innanzi la filosofia non vi fosse verità, essa neppure ritrovarla o cercarla saprebbe. Di poi la storia addimostra che il genere umano si ebbe sino dai primi tempi la cognizione dei veri essenziali e necessari, già molto innanzi che venissero i filosofi ad insegnarli. Il filosofo cristiano poi e cattolico sa di fede che Iddio istruì di sua persona il primo uomo ed i patriarchi, la quale rivelazione tradizionalmente ebbe a diffondersi tra gli uomini per la parola. Per il che, ove pure meritino scusa i pagani d'aver seguito la filosofia inquisitiva; torna però degno di riso e di vitupero il cattolico, che già possedendo la cognizione del vero, ne va tuttavia in traccia smanioso filosofando (2).

D'altro lato risguardata la filosofia dimostrativa eziandio quanto allo scopo che si propone, riesce naturale, legittima e convenevole al Cristiano, come quegli ch'ha il dovere di svolgere, ampliare e difendere il patrimonio dei veri, trasmessogli da Dio mediante la società e la Chiesa (3).

(1) *Ib.* p. 328 390.
(2) *Ib.* p. 390 e 406.
(3) *Ib.* p. 406 — 443.

A chiarimento di che giova notare, che laddove per la filosofia inquisitiva la logica è l'arte di scovrire e conoscere il vero ed è essa stessa un motivo di certezza; per la filosofia dimostrativa incontra, riesce solo l'arte di disputare e di dimostrare, ossia mezzo per acquistare la scienza delle cose già note, e non mica la cognizione di veri ignoti (1).

Nel libro sull'origine delle idee il P. Ventura ha esposto con maggiore precisione il suo disegno della filosofia cristiana. Ivi egli pone in mezzo una distinzione tra le idee e le conoscenze, e sostiene che quelle sono formate della ragione, e propriamente dall' intelletto agente, il quale se le forma operando sopra i fantasmi, che i sensi presentano all'imaginazione; le conoscenze poi, come le verità intorno a Dio, all' anima, la società, ci vengono dalla rivelazione primitiva diffusa in tutto il genere umano mediante la parola (2).

(1) «Idem ergo de philosophica veritate accidit, quod D. Thomas de theologica veritate accidere affirmat, sicut enim in divinis, non ad certe cognoscendos fidei articulos qui principia sacrae disciplinae constituunt, sed ad eosdem articulos certissime cognitos, et firmissime creditos, explicandos, confirmandos, defendendos disputatio theologica instituitur; ita et in philosophicis, non ad principia, et veritates naturales omnes detegendas, sed ad easdem veritates jam omnibus notas explanandas, tuendasque, exercitatio dialectica intenditur: quare, sicut cum homine omnes revelatas veritates, omnesque fidei articulos denegante, nulla theologica disceptatio; ita cum denegante omnia principia, et veritates naturales, nulla philosophica concertatio suscipi poterit; in utroque autem casu hoc unum ostendere disserendo possumus, nimirum, haud absurda esse quae asserimus. Ibid. p. 521. 522.

(2) Essai sur l'origine des idees etc. Paris 1854. p. 21 e segg.

In ordine alla certezza egli ammette il consentimento universale dei dotti come unico e supremo giudice delle dimostrazioni esatte, ossia dell'evidenze discorsive, ritenendo cogli scolastici che l' intelletto non erra nelle percezioni semplici, siccome il senso intorno al sensibile proprio (1).

In ordine poi al metodo, egli distingue il punto di movenza della filosofia dalla maniera di discutere con i filosofi. Ed insegna dover essere il punto di movenza d'ogni filosofia la fede naturale nelle conoscenze tradizionali; laddove nel combattere i filosofi fa mestiero procedere per ragionamento. Così S. Agostino colla formola : *scio me vivere* obbliga l' accademico Navigius ad ammettere la certezza d'una qualche cosa ; e per contrario il Cartesio sul *cogito* , *ergo sum* , intese fabbricare la sua filosofia. Così S. Tommaso sostenne che se l'uomo non avesse altra via per conoscere Dio che la ragione sola; il genere umano resterebbe nelle tenebre più fitte d'ignoranza. E ciò appunto, perchè l'umana ragione abbandonata a sè stessa è inetta a cogliere la verità in un modo facile , chiaro, certo , e senza mescolanza d'errori. Laddove lo stesso Dottore ha provato lungamente per via di raziocinio l'esistenza di Dio (2). E raccogliendo tutto in somma,il Ventura difende, che l'uomo sociale cominciando la filosofia dallo spogliarsi di tutte le conoscenze ch'egli ha ricevute dalla società, ossia movendo da un dubbio universale, non può mica giungere a cogliere la verità chiara , precisa , e certa di quelle cose, che sono, secondo S. Tommaso, il preambolo alla fede teologica , come l'esistenza

(1) *Ib.* p. 74, 104. e segg.
(2) *Ibid.* p. 135 — 143.

di Dio, l'immortalità dell'anima e simili; e che per conseguente bisogna muovere dalla fede naturale per giungere logicamente alla fede soprannaturale (1).

Nella prefazione alla seconda parte delle Conferenze il P. Ventura rispondendo all'accusa che il suo sistema tende ad annullar la ragione, dichiara ancora meglio ed in breve la sua sentenza. Quando, egli dice, trattasi di conoscere la verità, non s'intende una cognizione incerta, confusa, vaga superficiale e che possa ottenersi dopo lunghi anni di ricerche, ma sì, come dice S. Tommaso, d'una cognizione pronta, chiara, precisa, senza mescolanza d'errori, certa, profonda, costante, immobile. Ciò posto, egli sostiene, che la ragione umana da sè sola non può conseguire siffatta cognizione in ordine alle verità intellettuali e morali, ma solo di rendersene conto, spiegarle a sè stessa, dimostrarle e svilupparle agli altri, dopo averle conosciute altronde, cioè dalla rivelazione mediante l'opera della tradizione. Per la cognizione degli oggetti dell'ordine spirituale corre lo stesso negozio che per la visione degli oggetti materiali. Ora come a discernere gli oggetti materiali, non solo vi bisogna l'organo della vista, ma sì eziandio la luce; così per le verità intellettuali e morali fa mestiero non solo della ragione umana, ma altresì della rivelazione. Questa dottrina, egli dice, l'abbiamo provato colla storia la quale ci chiarisce pienamente, che la filosofia dividendosi dalle tradizioni e dalle credenze universali, si è lasciata trascorrere alla distruzione di ogni religione e di ogni verità; e che inoltre nessun vero dell'ordine intellettuale e morale, essendo sconosciuto al mondo, è stato mai scoperto dalla filosofia. Per contrario la

(1) *Ib.* p. 142.

stessa storia ci mostra, che allorquando la filosofia fece fondamento sulla fede alle rivelazioni divine, è stata grande, sublime, feconda, ha dichiarata ogni verità, ha atterrato ogni errore, ha favorito il progresso della scienza, ha allargato i confini dell'ingegno umano, ha ben meritato dell'uomo e della società.

Conforme questi principii, egli avendo annoverato lo scetticismo antico e moderno tra le conseguenze della filosofia *inquisitiva*, ossia della filosofia abbandonata a sè stessa, e separata dalla rivelazione, afferma che gli argomenti degli scettici antichi e moderni sono insolubili, se non s'incomincia dalla fede nel Dio creatore. Questo vero fù confessato ed insegnato dal Cartesio in molti luoghi, e là specialmente, dove disse esser necessario muovere dalla veracità di Dio per giungere alla confermazione della certezza obbiettiva; tutto che sia fondata l'accusa del circolo vizioso che gli fu data per la maniera di ristabilire il dommatismo filosofico (1). Egli sviluppa la suddetta osservazione, e sostiene che, quando non si ammette Dio come autore della ragione, sarà sempre logico il temere non fosse erronea la facoltà di conoscere (2). D'altra parte, egli nota, poichè è universamente consentito, in materia di certezza, che fa d'uopo sempre cominciar dall'ammettere qualche cosa come fatto e senza dimostrazione, è infinitamente più ragionevole cominciare dal riconoscere, come fatto primordiale, il dogma della creazione dell'uomo per opera di Dio (3). Finalmente, poichè secondo l'osservazione di S. Tommaso non si può per

(1) *Ibid.* p. 137—143.
(2) *Ibid.* p. 145—149.
(3) *Ibid.* p. 149—163.

mezzo dell'uomo spiegare compiutamente Dio, e per contrario per mezzo di Dio si può spiegare perfettamente l'uomo, torna certo assai meglio e più concludente cominciar da Dio per conoscere l'uomo, anzi che dall'uomo per conoscere Dio. « L'uomo adunque che incomincia le sue ricerche filosofiche, egli conclude, col dire: io credo a me stesso come essere esistente, giacchè io sono un essere pensante; *cogito ergo sum*, prende in sua mano la fiaccola di quella luce debole e bugiarda, la quale nel libro di verità vien chiamata oscurità e tenebre: *Vide ne lumen, quod in te est, tenebrae sint* (1). Egli si pone in mezzo delle tenebre; s'avvanza nelle tenebre, tutto è scuro d'intorno a lui, tutto svanisce per esso nella densità delle tenebre; egli stesso diviene tenebre: *eratis aliquando tenebrae*; e le tenebre del tempo avendo una relazione necessaria con le tenebre dell'eternità, l'ultimo articolo del suo simbolo non è, nè può esser che questo: Io credo al nulla, alla morte eterna, e l'attendo (2). Al contrario, l'uomo che incomincia dal dire: Io credo in Dio Padre, creatore del cielo e della terra, prende nella sua mano la facella della luce divina, per mezzo della quale solamente ogni luce divina è visibile: *In lumine tuo videbimus lumen* (3); e di conseguenza in conseguenza, di luce in luce, giunge a conoscere, a credere tutte le verità che gl'importa di conoscere e di credere, fino alla verità della vita eterna, verità che costituiscono la vita dell'intelletto sù questa terra, attendendo il possesso della Verità infinita, che è Dio, e che costituise la vita dell'eternità, in

(1) *Luca* XI, 35.
(2) *Ephes*. V, 8.
(3) *Psal*. XXX, 10.

modo che: Io credo alla vita eterna, *Credo vitam aeternam*, è l'ultimo articolo del simbolo di sua intelligenza come il desiderio supremo del suo cuore. » (1)

Il Ventura è seguace di una scuola assai numerosa nel terreno cattolico, vogliam dire del tradizionalismo. La fede nella tradizione civile ed ecclesiastica è per lui non solo condizione, ma base e sorgente di ogni conoscenza. Quegli che fassi a guardare il tradizionalismo nella storia, di leggieri gli sorge in mente, l'imagine di quell'umile bestiuola, la quale sendo si dolce e carezzevole nell'aspetto, pure non andrà guari che si scopre per quel feroce animale che è. Questo sistema di tanto più dubbio ed incerto si mostra nel suo svolgimento, di quanto più va in cerca di sostenitori nei prischi Padri e nei Dottori del tempo di mezzo. Ma innalzino pure sulle ruine della ragione il più maestoso tempio alla tradizione idolatrata, si predichi a tutta possa una tradizione filosofica autoritativa; pure il loro edifizio correrà la fortuna stessa di quello dei figliuoli di Nembrotte; ed il loro dire andrà nel vano. La Scolastica e la Patristica furono grandi, perchè posero il seme della vera filosofia, perchè ne avvocarono la causa contro gl'ingegni timidi ed esorbitanti, e non già perchè le tennero il broncio e l'astiarono. S. Agostino, S. Anselmo e S. Tommaso dureranno a traverso i secoli modelli ed esemplari delle più sode e sublimi speculazioni. Ma lasciamo i nomi, e curiamo le cose.

La teorica del Ventura intorno alle idee ed alla conoscenza ingenera un soggettivismo assurdo ed inconseguente. Quando i moderni aristotelici, l'Hegel e l'Herbart, definirono la filosofia per la scienza dell'idea, ovvero per

(1) *Ibid.* p. 155. 156.

la elaborazione dei concetti , senza fallo essi porserò la più esatta definizione dell' intellettualismo, come quella fisofia ch'è recata in atto mediante la semplice attività formale del pensiero. Per tal modo sono in prima logicamente identificati il formale ed il reale della conoscenza, e, più tardi, il sensibile ed il soprassensibile. Nè può stare altramente, quando ponesi per principio, che la mente si forma dal sensibile le idee, e però anche il reale soprassensibile. Imperò in tal caso, o si afferma la creazione totale del soprassensibile, e la filosofia non esce dal formalismo e dal subbiettivismo; ovvero lo si vuole astrarrè dal sensibile, ed è chiaro ch'esso viene immedesimato nella specie, nella *quiddità* direbbero gli scolastici, col reale sensibile. Per vero, l'astrazione e la riflessione, come che sieno facoltà secondarie, non possono immutare sostanzialmente e specificamente l'obbietto della percezione prima; onde il risultato del loro lavoro riflessivo riesce della specie medesima del percepito innanzi. Il soggettivismo è completo in questa parte; perciocchè si nega la ragione come facoltà della immediata percezione del soprassensibile, come quel lume, per parlare il linguaggio dell'Angelico, divinamente concreato di dentro, e mediante il quale Iddio parla in noi. La certezza della scienza pel Ventura non può essere , come per S. Tommaso, la risoluzione delle evidenze mediate nell' evidenza immediata della coscienza razionale, ma piuttosto è fatta una derivazione dall'esterno insegnatore; quasi, contro a ciò che il gran Dottore avvertiva , potessimo noi ricevere siffatta certezza, quando non avremmo in noi l'immediata apprensione del vero. Ora in ciò appunto si manifesta quella incoerenza che noi notavamo nel subbiettivismo del Ventura; imperciocchè l'insegnamento storico intorno al reale soprassensibile sot-

tostà alla condizione, conforme profondamente notò l'Angelico, della facoltà della percezione corrispondente.

Inoltre ci spiace il dover ripetere, che il consenso delle genti è un tale fatto, il quale, privo in sè di ragione necessaria, non può certo divenire principio scientifico. Per fermo, o si vuol considerare in ordine alle verità prime di ragione, ed esso logicamente si connette alla percezione primitiva, a quella che noi dicemmo coscienza; e torna illogico e repugnante un qualunque altro fondamento. Ovvero si vuol tenere per l'evidenza discorsiva, e poichè il discorso arguisce un cosí fatto principio che possa ingenerare una illazione necessaria ed immutabile, io non mi saprei risolvere che tale fosse un mero fatto, come il consenso delle genti e dei dotti. Quei che hanno fitta in capo quella non sò quale infallibile autorità del senso comune e della tradizione, danno a vedere l'una delle due cose; o che la certezza della illazione superi ed avanzi quella del principio, ovvero che alle filosofiche deduzioni non possa convenire il carattere di necessità e dovere teoretico. L'una ipotesi è bene assurda, e l'altra suppone più che un semi-scetticismo. Ma intorno allo scetticismo del Ventura non può cader dubbio veruno, come quegli che non accorda alla filosofia più che una cognizione incerta, confusa, vaga, e superficiale. Per confutare questi nuovi scettici è pur bastevole invertere contro loro l'argomento, come fu uso contro gli scettici antichi; e certo il Ventura non accoglierebbe di buon animo questo complimento, che altri gli facesse, dicendogli con maggiore verità: Ottimo Padre! la vostra filosofia è incerta, confusa, vaga e superficiale.

Tuttavia l'illustre teatino abborre, quanto noi, lo scetticismo, quello degli antichi e dei moderni; e poichè contro

un siffatto mostro crede non potersi schermire valevolmente l'umana ragione, domanda in soccorso la divina, la fede nel Dio creatore, come avea fatto il Cartesio. Il ritrovato del Ventura potrebbe solo logicamente valere nella sentenza dei moderni panteisti; chè potendo la ragione umana trasformarsi nella divina, acquisterebbe senza fallo quell'assoluta autorità, di cui essa va naturalmente priva. Fra l'autorità finita ed infinita non v'ha mezzo logico, come tra l'Assoluto ed il relativo. Chi rifiuta come debole ed inetta a cogliere il vero l'umana ragione, deve di necessità invocare la ragione divina. E poichè non si può negare il fatto psicologico che noi apprendiamo immediatamente nella coscienza il vero, il bello ed il buono assoluto, e lo discerniamo dal vero, dal bello e dal buono relativo; devesi per conseguente ammettere coll'Hegel, che l' idea diventi in noi assoluta, ovvero col Malebranche che il lume col quale noi vediamo sia appunto Dio. Per tal modo, chi disse essere lo scetticismo un panteismo negativo, colse nel segno; perciocchè la negazione dello scetticismo vale allo scettico una doppia negazione del panteismo, ossia l'affermazione logica del panteismo.

Ma lo scettico, divenuto panteista, non si salva contro la buona logica. In fatti, Iddio che diventa in me soggetto, s' identifica coll'oggetto ch'è il vero, il bello ed il buono assoluto. Questa spiegazione panteistica però contrasta e repugna ad un elemento eziandio innegabile della coscienza, ossia ai caratteri di diversità e di trascendenza dell'Idea. Imperò niuno, che bene attenda, può mettere in dubbio, che il vero, il bello ed il buono assoluto non si manifesti nella coscienza, come lo scopo ultimo a cui naturalmente ei tende, e come l'ideale cui deve imitare nella sua vita speculativa, estetica e morale. Or come po-

trebbe ciò accadere, quando l'io-soggetto fosse identico all'io-oggetto? Sarebbe certo assurda la tendenza, ove il soggetto e lo scopo siano la stessa sostanza, la stessa idea. Il concetto del moto nello spazio, cui illogicamente si tolse l'Hegel per spiegare quel fatto innegabile della coscienza, conferma anzi più la nostra veduta; chè il concetto del moto torna vuoto e repugnante nel punto matematico, e suppone di necessità la nozione dello spazio, e però del diverso. Ma lasciamo di combattere le conseguenze del falso principio del Ventura, perocchè egli da vero filosofo cristiano, quale è, condanna ed abomina, quanto noi, ogni sorta di panteismo.

Sino a che non si suppone Dio come autore dell'uomo, si può logicamente temere, dice il Ventura, non fosse errorea tutta la conoscenza umana. Ecco la vecchia ciarpa dello scetticismo mistico. Se s'intende discorrere di un'assoluta erroneità, ci va inclusa chiaramente eziandio quella supposizione; perocchè anche in essa, comunque si voglia spiegare, piglia parte l'umana ragione. Ove poi il Ventura, come pare, voglia per erroneità dinotare la fallibilità dell'umana ragione, in tal caso è eziandio più manifestamente vana ed inetta la sua supposizione, come quella che non toglie in effetti, nè può cessare la fallibilità nativa della ragione finita. In vero, fu uso degli scettici il ragionare così a rovescio della logica: la ragione umana può cadere in errore, dunque deve errare, dunque nulla può con certezza conoscere. Che l'umana ragione possa prendere errore, si è questo un vero, cui la filosofia non nega, anzi porge le regole ed il rimedio a schivarlo. Se poi si pretende che l'umana ragione debba errare, ciò non possono dimostrare i nostri avversari, senza cadere in contraddizione. Ed in verità tutti gli scettici antichi e mo-

derni si avvolgono in un circolo perpetuo di contraddizioni. Così il Ventura, il quale dapprima diceva non potere l'umana ragione da sè conoscere alcuna cosa, ora insegna, che sia bastevole base all'umana enciclopedia la fede nel Creatore. Ma la fede nel Creatore non può, più che l'insegnamento storico, essere principio scientifico. Per verità questa fede primitiva, o si crede priva di coscienza, e non può ingenerare per certo la evidenza scientifica, così come è impossibile che la luce muova dalle tenebre; ovvero si pensa accompagnata dalla coscienza, ed in tal caso non è più che condizione della scienza, la quale sempre si radica sull' autorità della ragione, ch'è luce, ponghiamo che finita, e non assoluta. Giova poi notare che pigliando la fede del Ventura nel significato di quella fede naturale, la quale accompagna mai sempre la coscienza razionale, noi ci troviamo nel vero sistema del Gioberti. A fatica potremmo credere in questa conversione del Ventura al giobertismo; ma se anche ciò sia avvenuto in fondo all'anima del pio scrittore, abbiamo ragion da sperare ch'egli trovi in questo nostro scritto onde guarire ancora di questo male, e tornar miglior filosofo che innanzi fosse mai.

Ma può stare ch'egli intenda per fede la fede divina e sovrannaturale, nel quale pensiero riposeremmo sicuri e tranquilli, avendo occhio alle sante parole del Simbolo per lui allegate; se non sapessimo esser questo un vezzo, levato oggidì tra noi, e venutoci d' oltremonte, di mescere insieme, contro al trito apoftegma oraziano, cose sacre e profane. Da questo supposto intanto esce fuora un mostro tanto strano e deforme, da vincere le ardite forze dell' immaginazione dantesca. Imperò la fede divina, prezioso mezzo di salvezza, diviene ad un tratto mezzo di conoscenza umana; la grazia, serva della natura. E dove

è più la tanto celebrata scolastica del Ventura? La filosofia che in quei tempi viveva da ancella nel dorato tempio della teologia, oggi si leva tanto in alto, che l'altissimo pinnacolo del sacrato tempio le è poco meno che umile piedestallo. Il dogma stupendo della creazione, cui giunge la teologia solo dopo lungo cammino, dopo avere esaurito l'augusto dogma della SS. Trinità, è gittato nel più basso luogo a servire di base al sublime edifizio della filosofia. Guarda un poco, lettore, la filosofia debole e meschina, che buscava il pane alla porta di quel tempio maestoso! Ora è signora del tempio, lo possiede, lo padroneggia. Vedi frode la più nera, impara a scorgere nell'agnello il lupo rapace (!)

La fede divina ha ragione di mezzo in ordine allo scopo soprannaturale dell'uomo; onde è determinata dalla considerazione dello scopo. Essa per verità entra nell'ordine sovrannaturale della grazia, e però non muove dall'uomo, ma ha la sua radice in Dio. L'uomo tuttavia cooperando colla grazia, accoglie di buon animo i doni graziosi di suo Padre celeste, ed il primo atto, con cui attesta a Dio la sua filiale riconoscenza, comprende la coscienza della bontà del dono, e del bisogno indispensabile del medesimo. Or questa coscienza, ponghiamo che venga in atto non senza la virtù e l'efficacia della grazia, appartiene tuttavia all'attività propria dello spirito, ed arguisce in esso una corrispondente facoltà. Chi non vede pertanto, che la grazia divina è qui solo condizione, e non già principio e cagione della coscienza? Questo vero è confermato assai più dalle sentenze teologiche intorno ai motivi di credibilità, fondate sull'insegnamento apostolico in ordine alla razionabilità della cristiana credenza. Che se si dica per contrario, che la facoltà della coscienza, os-

sia la ragione, derivi essa stessa dalla grazia della fede, non veggo modo, come il bruto non possa eziandio credere con noi. Ma il motivo stesso formale della fede divina tornerebbe impossibile a concepirsi dall'uomo; chè, secondo la profonda osservazione del sommo Agostino, la veduta autoritativa arguisce e suppone logicamente la veduta razionale (1). Di qui le belle sentenze del citato S. Padre e del grande Aquinate, che noi non potremmo affatto credere, se non avessimo in noi la ragione.

Ma lo spirito della filosofia dei Padri e dei veri Dottori resta ignoto ai novelli scolastici. Quella vena creatrice di Agostino, quella mente comprensiva e forte di Tommaso, la quale nelle più lunghe e faticose meditazioni mai quieta, e spira sempre un sentore di verità più profonda e recondita, non valgono ai nuovi imitatori di stimolo ad ulteriori ricerche ed a più avanzate investigazioni. Essi esaltano con somme laudi insino a cielo le dottrine dei Padri e dei Dottori, ma coll'animo di giustificare e colorire la pigrizia e la infecondità della loro mente. Quindi essi predicano essere la vena del nuovo già esausta, e che il vero assoluto ed eterno sia già tutto svolto nelle filosofie del tempo di mezzo, e però tutta l'opera che raccomandano è di razzolare e raccogliere i veri sparsi in quei polverosi volumi. Per tal modo non veggono, che il loro ecclettismo ha di che fare insuperbire gli ecclettici di Francia, i quali pure non si fermano ad una sola età, ma per tutti i sistemi e per tutte le filosofiche scuole vanno pescando il vero. Questi almeno non dispregiano e sfatano sei secoli di cristiana filosofia, tenendo affatto per nulla e come sparse

(1) «Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum» Ep. 120.

al vento le sode speculazioni di tanti illustri pensatori. Oh, se tornasse ai nostri giorni il santo Vescovo di Cantorberì, quegli che aveva in conto di biasimevole negligenza nei dottori cattolici il non curarsi di portare a scienza la fede! Cosa egli direbbe dei pretesi suoi imitatori, i quali sulla fede e sulla tradizione riposano tranquilli, senza che di ragionarla si dessero un pensiero al mondo, ed in cambio di speculazioni e ricerche compongono selve, spicilegi e somme? La filosofia inquisitiva, per usare la frase dell'autore, è condannata per eretica, è dichiarata causa e sorgente del protestantesimo; essa ingenerò il sensimo e l'ateismo del passato secolo, essa infine l'infausta origine di tutti i guai che afflissero ed oggi ancora travagliano l'Europa. Ma i Padri ed i Dottori dell'età di mezzo non investigarono forse nuovi veri, non portarono a grande stato quella filosofia cristiana, di cui i moderni popoli europei tanto vantaggiano gli antichi?

A dire il vero, il Ventura non ha una ferma e precisa idea intorno alla filosofia, ch' egli dice inquisitiva; ma come quegli che ponesi in sul falso terreno, pende e vacilla tra opposti pensamenti. Di qui è che la sua critica contro alla filosofia, è ricordevole alla pugna descritta da Omero, tra il greco guerriero e la Dea che si nasconde nella nube; il suo ferire è incerto; perocchè gli è tolta la chiara veduta dell' avversario. Pure volendo dare una determinazione all'opposizione tra la filosofia inquisitiva e dimostrativa, niuna, fo conto meglio le quadrasse, che la lotta dell' hermesianismo col tradizionalismo. Per verità stando sul terreno storico critico, raffiguro la filosofia inquisitiva e dimostrativa del Ventura all'hermesianismo ed al tradizionalismo. L'un sistema ha perfetta contrarietà verso l' altro, chè questo afferma essere la ragione da sè impo-

tente ad ottenere la cognizione del reale soprassensibile, e però la certezza delle idee metafisiche e morali fondarsi intieramente sulla fede positiva; e quello tiene per sentenza certa, che la fede positiva si radichi sulla mera conoscenza, e sulla semplice fede razionale, per guisa, che solo per questa noi possiamo esser certi che Iddio si sia rivelato nel Cristo; la quale persuasione circa la verità della divina rivelazione nel Cristo è la condizione necessaria della credenza delle singole verità rivelate. I seguaci della prima scuola negano la verità e la certezza indipendente e propria della conoscenza razionale; e quelli della seconda scuola non pure l'affermano, ma negano altresì ciò che i primi mantengono, cioè l' indipendenza della verità e certezza della fede positiva. L' opposizione tra l' una e l'altra scuola non può essere più aperta e manifesta. Ora così e non altramente ha concepito il Ventura la distinzione tra la filosofia inquisitiva e la filosofia dimostrativa: L'una difende, che la ragione umana possa da sè sola rinvenire tutti i veri, indipendentemente dalla rivelazione; e l'altra sostiene, che nessun vero soprassensibile possa dalla ragione individuale essere conosciuto, senza l' ajuto della rivelazione. L' inganno del Ventura, non che di tutti i tradizionalisti, direi quasi, è un errore di logica, come quello che pone un giudizio contraddittorio in cambio del contrario, e pretende applicare a questo la legge valevole solo per quello. Essi supposero più col senso cattolico che colla scienza, la falsità del razionalismo, somigliante a quello dell'Hermes; ed in ciò non fallì loro il giudizio. Poscia dalla falsità del razionalismo hermesiano e della filosofia inquisitiva, essi senza più oltre esaminare la cosa, conchiusero la verità del tradizionalismo e della filosofia dimostrativa, non altramente che accade per le proposi-

zioni contraddittorie. Per questo modo si furono fortemente ingannati, e presero un grosso sbaglio di logica, essendo che il razionalismo ed il tradizionalismo, la filosofia inquisitiva e dimostrativa si oppongano tra loro nella ragione dei giudizii contrarii, e non già dei contraddittorii. In fatti le opposte sentenze si comprendono in queste proposizioni universali, di qualità diverse; *tutti i veri sono conoscibili dalla ragione umana, indipendentemente dalla fede positiva: nessun vero è conoscibile dalla ragione umana, indipendentemente dalla fede divina*. Egli è poi un canone immutabile di logica, che nei giudizi contrarii non si può dalla falsità dell'uno raccogliere la verità dell'altro, così come incontra nei giudizii contraddittorii; perciocchè, sebbene sia impossibile la subordinazione universale e particolare ad un tempo di un soggetto a predicati contraddittorii, tuttavia la subordinazione particolare dello stesso soggetto a predicati contraddittorii può esser bene pensata. Così alcuni veri, ponghiamo, possono essere dalla umana ragione conosciuti, indipendentemente dalla fede positiva; ed altri nò. In effetto non diversamente corre il negozio, siccome dalle nostre teoriche indubitabilmente seguita. L'uomo non può da sè conoscere tutti i veri necessarii a conseguire lo scopo soprannaturale, cui naturalmente e incessantemente agogna; onde gli è necessaria la fede divina, ch'è un dono sovrannaturale della grazia. Tuttavia può da sè conoscere con certezza molti veri, ed ha la coscienza immediata del vero, del bello e del buono; pogniamo che essa stia sotto la condizione dell'educazione civile e cristiana, e da questa coscienza egli può scientificamente ed a tutto rigore di logica dimostrare la necessità della rivelazione soprannaturale per la consecuzione della sua fine soprannaturale.

Questo errore il Ventura può tanto meno essere perdonato, quanto più egli si dichiara per discepolo dell'Aquinate, il quale, come noi di sopra abbiamo esposto, ha ammesso la conoscibilità di alcuni veri indipendentemente dalla fede positiva. Onde, se il razionalismo non potrebbe difendersi secondo i principii di S. Tommaso; neppure il tradizionalismo si conforma alle teoriche di lui. Inoltre, quando la Chiesa ebbe condannato il razionalismo nell'Hermes, non lo giudicò colla veduta tradizionalistica; conciossiachè troppo chiara fosse ed aperta la dottrina dell'Apostolo e del Catechismo romano, intorno alla conoscibilità di molti veri per la sola umana ragione. E nel fatto non andò guari, che la Chiesa riprovò altamente eziandio il tradizionalismo nel Bautain, e nel Bonnetty. Per tal modo fu legittimato nei nostri tempi per opera del magistero ecclesiastico il connubio patristico della fede e della scienza, e fu riconosciuta l'indipendenza e l'essere originale della ragione e della rivelazione. Al falso monismo, che negava l'indipendenza dell'una o dell'altra, tenne dietro un dualismo coerente ed armonizzante, poggiato sull'armonia della natura e della grazia, conforme alle dottrine del sommo Agostino e di S. Tommaso. Come la grazia non toglie, ma suppone e perfeziona la natura; così la fede, senza disfare, suppone e perfeziona la ragione. E come la natura non è bastevole a conseguire il suo scopo soprannaturale, così la ragione non vale a chiarire ed intendere compiutamente colle sue forze l'ideale assoluto, a cui lo spirito tende. Basti così del Ventura.

CAPITOLO IX.

MORA E LAVARINO.

Mentre era già molto innanzi la stampa del nostro libro, ci venne nelle mani la nuova Enciclopedia scientifica, intorno alla quale volendo ragionare alquanto, ci studieremo d'esser brevi. Il principio enciclopedico, proposto dagli autori piemontesi, è il noto principio di contraddizione. Questo principio costituisce non solo la legge essenziale del pensiero, come finora fù creduto; ma eziandio la legge universale ed enciclopedica di tutte cose. Esso, a ben considerare, si annunzia in queste parole: *è impossibile che l'Ente sia il non Ente.* Così espresso, è manifesto che esso si fondi essenzialmente sulla dualità dei termini contraddittorii. Imperocchè, mentre di una cosa si afferma quello che è, si nega della medesima quello che non è. Ora è chiaro, che l'affermazione e la negazione sono termini contraddittorii. Anzi la ragione stessa del principio si fonda appunto in questa dualità di termini contraddittorii; perchè la contraddizione risiede nell'immedesimare i contraddittorii; nel quale immedesimamento si trova quella repugnanza, che rende evidente il principio stesso (1). Inoltre è da considerare, che la natura di questa dualità ci conduce ad ammettere in tutte le cose una vita interiore o positiva, e una vita esteriore o negativa. Difatti, mentre il principio di contraddizione dice: quello che è non può essere il suo contraddittorio, esso ci presenta della cosa stessa quello che è, e quello che non è: ondè consegui-

(1) *La enciclopedia scientifica*, vol. I, p. 152, 153. Torino, 1856.

ta, che mentre affermando della cosa quello che è, ci fornisce la sua faccia interiore e positiva; negando della medesima quello che non è, ci presenta la sua faccia estrinseca e negativa (1). Questo principio ancora ci conduce per necessità ad ammettere come suo elemento essenziale l'armonia dei termini contraddittorii nell'unità sintetica. Se i due termini contraddittorii non armonizzassero in un vincolo comune, dovrebbero per necessità o immedesimarsi o sequestrarsi l'uno dall'altro; e quindi dovrebbe ingenerarsi o un panteismo positivo, che consiste nel mescere e nello immedesimare i termini contraddittorii, o un panteismo negativo, che risiede nello scompagnare e nel segregare i contraddittorii medesimi. A impedire questo doppio panteismo è mestieri di un vincolo armonizzatore, per cui i due termini che si propulsano e si cacciano, si amichino insieme e si disposino in un centro comune, perdendo e l'uno e l'altro parte delle loro pretensioni. Egli è certo, che se è vero che una cosa è appunto quello che è, perchè nega ed esclude da sè quello che non è, conseguita, che la vita interiore ed esteriore delle cose tutte devono armonizzare talmente insieme in un vincolo comune, che sia impedito che si possono immedesimare o sequestrare (2).

Determinati i principali elementi essenziali del principio di contraddizione, vediamone l'applicazione all'ontologia. Il principio di contraddizione vuole che niuna cosa possa essere e non essere al tempo stesso, e però che niuna cosa sia quello che è, se non niegando e ripulsando da sè quello che non è. Applicando questo principio all'Ente, è chiaro, che l'Ente appunto è quello che è, non per altra ra-

(1) *Ibid.* p. 153, 154.
(2) *Ibid.* p. 154, 155.

gione, se non perchè nega ed esclude da sè il non-Ente, ch'è il suo termine contraddittorio. L'ontologia adunque comprende essenzialmente due termini contraddittorii, ciò sono l'Ente e il non—Ente. Errarono quindi i filosofi, quando si diedero a credere, che il giudizio primitivo: *l'Ente è* fosse analitico e non comprendesse una dualità di termini contraddittorii. In fatti, se ogni giudizio si deve governare e impernare nel principio di contraddizione, è chiaro, che anche il giudizio supremo: *l'Ente è* deve essere governato secondo la legge dei contraddittorii. Quindi è che dobbiamo ammettere, che con quell'atto medesimo, onde Iddio afferma di sè, che è il Reale o l'Ente, deve escludere da sè, come suo contraddittorio, il non—Ente (1).

Ma che cosa intendesi sotto il concetto del non—Ente? Se il non—Ente è il termine contraddittorio dell'Ente, noi allora conosceremo l'indole e la natura del non—Ente, quando avremo un concetto adequato dell'Ente. Ora per Ente è chiaro che s'intende nell'ontologia il Reale infinito, quello che ha in sè stesso una ragione assoluta di essere. Quindi non—Ente deve essere quello, che non ha in sè ragione alcuna di essere, ma che solo può essere. Al Reale adunque si oppone in modo contraddittorio il possibile. Il possibile adunque è il termine correlativo e corrispondente all'Ente per modo, che non può concepirsi l'Ente in sè e nella sua vita intima, senza che il nostro pensiero apprenda il suo termine contraddittorio, e vegga l'Ente stesso nella sua vita negativa e esteriore (2).

Intanto questi due termini contraddittorii, il Reale ed il Possibile, per la legge stessa della contraddizione, debbo-

(1) *Ibid.* p. 246, 247.

(2) *Ibid.* p. 248, e segg.

no armonizzarsi insieme in un sol vincolo comune. Questa armonia si può cercare o nel giro del pensiero o in quello della realità. Nel giro del pensiero questa armonia è riposta nell'unità dell'atto divino giudicativo, mediante il quale l'Ente, mentre afferma di sè che è il Reale, nega ed esclude da sè il Possibile. Ma poichè il giro del pensiero corrisponde a quello della realtà, i due termini contraddittorii debbono eziandio armonizzare nell'ordine della realtà; e il divino pensiero non potrebbe vedere l'armonia di questi due termini, se veramente tra di loro non armonizzassero. Ma affine di bene intendere questa reale armonia tra l'Ente ed il Possibile, bisogna prima studiare l'un termine e l'altro nella loro vita reale (1).

Ma qui gli autori piemontesi depongono il mantello filosofico e impennano le ali del poeta. L'essere, essi dicono, nutrica dentro di sè un'anima, uno spirito che gli dà una vita e una energia infinita. Questo spirito, che freme nel seno dell'essere, quest'energia infinita è il principio di contraddizione. L'essere è la stanza, il letto, il domicilio del principio di contraddizione. L'essere e il principio di contraddizione formano insieme il Teocosmo; ma l'uno va producendo il Teocosmo, generando il suo spirito e la sua vita; l'altro lo va plasmando, somministrando la stanza capace a ricevere lo spirito. Il principio di contraddizione è l'attività motrice e plasmatrice del Teocosmo; chè l'essere è una somma passività, il ricettacolo, il domicilio del Teocosmo. L'essere, dirompendosi, partorisce una moltiplicità infinita di soggetti: il principio di contraddizione dà l'anima e la vita a questi soggetti (2). L'e-

(1) T. II, p. 12, 13.
(2) *Ibid.* p. 252, e segg.

nergia poi del principio di contraddizione è una spada a tre tagli. Nel primo l'energia è una contraddizione che discende, cioè a dire una generazione; nel secondo una contraddizione che ascende, vale a dire una figliazione; nel terzo finalmente una contraddizione che quieta, cioè a dire una spirazione. Ma l'energia del principio di contraddizione è infinita; ella incomincia col discendere, prosegue coll'ascendere, finisce col quietare. Però la sua quiete convertesi in novella attività, e di bel nuovo piglia a discendere, poi a ritornare, poi a quietare. Questa vicenda della sua energia non cessa mai, chè sia riuscita in quel punto, in cui l'essere si è consumato ed esaurito. Secondo questi tre tagli della spada del principio di contraddizione sorge la Trinità delle sussistenze in Dio ossia nel Teos, ch'è la parte più cospicua del Teocosmo. La sussistenza prima del Teos viene spiegata come un dinamismo infinito e gerarchico di beltà generiche, le quali incominciando da una bellezza vaghissima, giù di grado in grado, di genere in genere, di beltà in beltà discendono con un' armonia perfettissima, con un passaggio lento, e, quasi, infinito. La sussistenza prima è il Padre divino, il quale essendo la suprema beltà generica, per arrivare il suo figlio, che è la specie suprema, giù discende per una gerarchia infinita di beltà generiche, che rampollano per grado incessantemente le une dalle altre (1). Il Teos però essendo una vita, un sistema, un organismo infinito, dee risultare essenzialmente da un principio, da un mezzo, da un fine di sè stesso. Il Padre ch'è il principio del Teos riceve due energie dal principio di contraddizione, per l'una delle quali egli inclina e gravita ponderosamente verso il fine, che n'è il suo com-

(1) *Ibid.* p. 29-36.

pimento, la sua attuazione, il suo Paradiso; per l'altra esso genera il mezzo, siccome quello che unicamente può condurlo al suo fine. Il principio arrivò al mezzo generandolo, mercè una gerarchia di contraddizioni discensive. La sussistenza seconda alla sua volta è costituita da una gerarchia infinita di beltà figliatrici, la quale seconda gerarchia viene a combaciarsi, a riunirsi ed armonizzarsi colla prima in una gerarchia infinita di bellezze spiratrici. Questa terza gerarchia forma la sussistenza terza del Teos. La beltà spiratrice è un genere attuato; il fine è un principio attuato. Un genere non può essere attuato, se non mercè della specie; dunque il genere attuato contiene della specie: parimente un principio non può farsi attuato, fuorchè per il mezzo; dunque il fine tiene e del principio e del mezzo. Quindi la beltà spiratrice o individuale è non pure un genere attuato, sì ancora una specie attuata. Così Iddio incarna in sè in modo infinito ed enciclopedico il principio di contraddizione, perchè egli è la dualità contraddittoria del Padre e del Figlio, armonizzante nell'unità sintetica dello Spirito Santo (1).

Tuttavia l'attività del principio di contraddizione non si è esaurita nella formazione del Teos. Il principio di contraddizione e l'essere, iniziandosi nel genere supremo della mezzanotte, vanno crescendo e ascendendo sino al meriggio del Teos; dove appena pervenuti, prendono un discorso discensivo, e abbassandosi continuamente passano all'occaso, e infine arrivano ancora alla mezzanotte. I due corsi ascensivo e discensivo rivelano appunto quella legge che informa e padroneggia la vita di tutte le cose, ossia *la dualità contraddittoria della vita interiore e della vita este-*

(1) *Ib.* p. 36-44.

riore. Il principio di contraddizione, lavorando nell'essere, non vi può produrre la vita interiore, cioè la vita ascensiva e perfetta, senza a un tempo ingenerare la vita esteriore, vale a dire la vita discensiva e imperfetta. Imperciocchè, quando il principio di contraddizione ha formato una vita, alla quale possa trovarsene altra contraddittoria, non può altrimente riposarvi; ma deve assolutamente cacciare, espellere questa da quella, generandola e ponendola al di fuori. Come mai il Teos potrebbe essere una vita perfettissima e infinita, se il principio di contraddizione non allontanasse ed escludesse da lui la vita imperfetta e finita, che è il cosmo? Ma la generazione nel corso discensivo è affatto diversa dalla generazione nel corso ascensivo. Questa è positiva ed è una moltiplicazione infinita; dove quella è negativa ed è una sottrazione infinita. Nel corso ascensivo le beltà generiche ripetendosi in sè stesse, generano le beltà specifiche, le quali quindi raddoppiano in modo infinito le bellezze generiche; laddove nel corso discensivo la beltà generica, ritirandosi e sottraendosi in sè, partorisce negativamente la beltà specifica, la quale è una sottrazione infinitamente raddoppiata della beltà generica. Il cosmo possibile adunque ha verso il Teos l'attenenza stessa della passività verso l'attività, dell'ombra verso il suo corpo. E come la potenza torna vuota ed impossibile senza un possibile in cui si possa esercitare, così senza il cosmo tornerebbe impossibile lo stesso Teos. Mediante la produzione del Cosmo possibile, il principio di contraddizione compie la sua missione, chè il Teocosmo è in sè compiuto e perfettissimo (1).

Tuttavia, se l'essere ed il principio enciclopedico si sono

(1) *Ibib.* p. 45-54.

esauriti nella formazione del Teocosmo, in ordine a quella vita, che era loro assolutamente necessaria ; non però si sono esauriti in riguardo agli accessorii di essa vita; tanto che la loro energia infinita, consumata nella vita essenziale, vive ancora e può esercitarsi nella vita accessoria. Per tal modo il problema intorno alla libertà divina della creazione, è risoluto in sul fatto. E per fermo, se il Teocosmo è perfetto e integro senza il Cosmo creato; se la vita del Teos è completa nella vita interiore di sè e nella sua vita esteriore del cosmo possibile; altri può di leggieri indurre, che la vita del cosmo creato riesce accidentale e accessoria, tanto che accusa una perfettissima libertà divina nel crearlo o non crearlo (1).

Il mondo divino, ch' è la vita interiore di Dio, il mondo possibile, che n'è la vita esteriore, ed il mondo creato, che n' è la vita accessoria, costituiscono i trè libri, in cui i dotti e gli artefici deggiono assiduamente studiare. Il libro primo dei dotti è il mondo divino, in cui essi impareranno a conoscere la vita interiore di tutte le scienze e di tutte le arti. Questo libro è la Trinità divina, ch'è la base e l'apice, l'alfa e l'omega, il principio, il mezzo e il fine di tutta quanta l'enciclopedia umana. Chi conosce la Trinità, conosce l'indole, l'organismo di tutti i pensieri, di tutte le azioni, di tutte le scienze, di tutte le cose, di tutta l'enciclopedia. Imperocchè le cose tutte essendo modellate sovra la Trinità divina, chi ha contezza di questa può agevolmente porgere spiegazione a tutte le cose. Il libro secondo è il mondo possibile, il quale spiega la vita esteriore di tutte le cose, di tutte le scienze e di tutte le arti. Finalmente il terzo libro è il mondo creato, donde rica-

(1) T. II, p. 82-86.

vasi la cognizione della vita eccessoria di tutte le scienze e di tutte le arti (1).

Noi non andiamo più oltre nello svolgimento di queste dottrine, tra perchè troppo vagheremmo lungi dal nostro proposito, e perchè tutto quello che segue è conforme e corrispondente a quello che si è esposto. Non pertanto le cose da noi esposte così, per sommario, bastano a farci intendere l'indole ed il carattere del nuovo sistema.

Volendo ora dir brevemente il nostro parere sopra la nuova dottrina, è necessario che ci facciamo dal considerarne le relazioni storico-critiche. La parte polemica dell'opera contro il Gioberti ed il Rosmini si fonda interamente sopra quel vero propugnato fortemente oggidì dalla scuola güntherina, cioè che non si evita il panteismo, in sino a che non si differenzii specificamente il mondo possibile da Dio. I nostri filosofi non hanno saputo dire in questa parte più che ne abbia detto prima il Günther. Quindi essi, recando in poche le molte parole dei güntheriani, ripetono che tutte le scuole del medio evo siano state a rigore di logica panteistiche (2). E quando essi da questo comune naufragio ne salvano il sommo Agostino, e dicono essere esso l'unico fra i filosofi cristiani, che abbia cansato logicamente il panteismo (3), essi non dicono più che disse a questo proposito il Günther, ed il Gangauf. Ma lasciamo della parte negativa e critica del nuovo sistema; e cerchiamo, se v'abbia veramente un anello il quale congiunge le speculazioni positive degli autori piemontesi alla scuola güntheriana.

Dopo l'esposizione del güntherianismo e della dottrina

(1) *Ibid.* p. 516, e segg.

(2) Vol. I, p. 16, 185, 307, II, p. 111. Vedi pure vol. I. p. 14, 301, 302; dove gli autori ripetono la distinzione güntheriana tra S. Tommaso teologo, e S. Tommaso seguace di Aristotile.

(3) *Ibid.* vol. I. p. 307, nota.

dell'enciclopedia scientifica, ognuno da sè può vedere che l'una non è che una trasformazione dell'altra, lasciando intera la sostanza. In fatti il principio enciclopedico güntheriano, posta da parte l'applicazione alla coscienza empirica, non differisce nella sostanza dal principio enciclopedico degl'italiani. L'uno come l'altro può dirsi essere la doppia negazione affermante. Nei due sistemi medesimamente si diffinisce Dio per la negazione della negazione, in quanto in Lui trovasi un'affermazione originaria, una negazione secondaria, ed una sintesi terza, la quale riunisce e congiunge l'affermazione e la negazione, e per questo modo la piena e perfetta affermazione primitiva reintegra. Allo stesso modo, inoltre, considerano il mondo possibile, come la negazione del mondo divino, ed originato negativamente da questo. Insieme poi ne fanno un momento necessario in Dio; in quanto non può Iddio affermare sè, senza espellere e cacciare da sè quello ch'egli non è, ossia il possibile. E però unitamente ancora mantengono, essere la Trinità il principio esplicativo della creazione. Da tutte queste rassomiglianze non vorremmo raccogliere intanto, essere i piemontesi non più che discepoli del Günther; ma per opposito troviamo ch'essi da maestri abbiano saputo giovarsi delle nuove dottrine güntheriane. E per certo essi abbandonano il Gunther in ciò, che propriamente determina il carattere del sistema, vogliam dire nel metodo. Imperò i nuovi filosofi si dichiarano appartenenti alla scuola intuiva, e vanno in questa parte più oltre che altri mai, accettando l'intuito giobertiano e rosminiano; dove che il filosofo alemanno ammette un processo dalla coscienza dell'io a Dio, e dichiara per impossibile ogni intuito del soprassensibile.

Ma leggendo appena l'enciclopedia scientifica, a noi parve di vedervi chiara l'impronta dell'hegellianismo. Per fare aperte le segrete attenenze dell'un sistema all'altro, giova

considerare, che la negazione sia l'anima della dialettica, ossia il principio del movimento perenne dialettico. Non si può pensare il positivo, senza la sua negazione. Ora questa contraddizione del positivo e del negativo deve esser tolta mediante una terza nozione positiva. E questa alla sua volta portando seco la sua negazione, fa nascere il bisogno di una quarta nozione positiva conciliatrice dell' opposizione, e così discorrendo innanzi. Ogni essere determinato, disse l'Hegel, è in virtù della sua determinazione. Ma il principio della determinazione è la negazione, la quale sinonima ciò che appelliamo limite (qualificativo), e nell'esistenza è identica coll'essere. Conciossiachè, quando si pensi qualche cosa determinata, si pensa nel tempo stesso ad un' altra; per modo che il limite mentre costituisce la realtà della cosa esistente, n'è per un altro verso la negazione. La negazione qui come il limite non è uguale al nulla, ma bensì è qualche cosa, ed è appunto l'altro, o l'essere-altro. Donde si ricava ancora, che la negazione non è fuora dall'esistenza, ossia dall'essere determinato, ma n' è piuttosto un momento integrale. Per il che di leggieri si comprende, che il mezzo logico potente, per il quale la dialettica dall'essere vuoto ed indeterminato produce l'assoluta idea, è appunto la negazione.

Il vizio del processo hegelliano, come ognun vede, è il sustantivare la negazione logica, ossia l' oggettivarla. Imperò, divenuta oggettiva, può agevolmente dare origine, o meglio, trasformarsi nel diverso e nel contrario. Questo errore radicale dell'hegellianismo, già stato avvertito profondamente dal Trendelenburg, risale sino ai tempi antichissimi del Gorgia, e trovasi spiattellatamente presso il nostro Campanella, il quale pronunziò, che il non essere, non

meno che l'essere, fa che la cosa sia (1). Or questo stesso, se bene si considera, è il principio che tolgonsi a difendere gli autori piemontesi. In ogni essere esistente essi riconoscono una sintesi di due opposti fattori, l'essere ed il non-essere; onde sostengono che il principio di contraddizione, il quale importa la dualità stessa dei termini contradditorii armonizzante in una unità sintetica, s'incarni da per tutto, nel mondo divino, nel mondo possibile e nel mondo creato. La negazione logica per loro, come pel Campanella, e per l'Hegel, è un momento costitutivo del reale, sia questo il reale infinito, sia il reale finito, possibile o concreto. E per conseguente per loro, come per l'Hegel, l'affermazione è la negazione della negazione, ossia l'essere in tanto è, in quanto non è il non-ente. Il nesso adunque della nuova teorica colla dialettica hegelliana è assai chiaro ed evidente. E da ciò si comprende un'altro punto di convenienza tra le medesime, cioè che uno sia il principio esplicativo e generativo delle scienze tutte e di tutte le cose, una la legge governatrice della logica e delle realità tutte, del pensiero e dell'oggetto del pensiero. Sarebbe pur maraviglioso e sorprendente, se, non ostante tali strette e sostanziali convenienze tra le due enciclopedie, l'una riuscisse tuttavia ad abbattere e spiantare l'altra. Ma temiamo pur nell'animo nostro, non sia stato più logico e conseguente il tanto celebrato alemanno. Lasciamo pertanto alla conchiusione del nostro ragionamento, che torni e si muti in certezza il dubbio proposto; e pigliamo piuttosto a combattere l'antico errore scoverto nel nuovo principio enciclopedico. Nel che se incontriamo la potente logica dell'Hegel, ed il magico

(1) *Metaphys*. p. II, L. VI. c. 1.

nome di costui; ciò non ci scora punto, chè torna frale ogni scudo, e molle ogni usbergo contro la forza invincibile del vero.

Il nuovo principio enciclopedico è il notissimo principio di contraddizione: è impossibile che l'ente sia il non ente; ovvero: l'ente non è il non ente. Dimandiamo dapprima, se questo principio abbia valore di primo logico? I nostri filosofi malamente lo affermano. In vero notiamo primamente coll' Hoffbauer (1) e coll'Herbart (2), che non si discorre con senno di una derivazione e dipendenza logica del principio d'identità e dell' esclusione del medio dal principio di contraddizione; perciocchè essendo formole equipollenti non possono avere tra loro più che una semplice riduzione. Ciò, se bene si rifletta, è conceduto anche dall'Hegel, il quale dice, che il principio d'identità nella sua forma affermativa si esprime: *A*=*A*; e negativamente suona: *A* non può al tempo stesso essere *A* e non—*A*. Rimossa adunque l'idea di una dipendenza logica, si può ricercare, quale delle due formole sia la prima. La cosa è pur facile a deciferare, ove si ponga mente coll'Hegel stesso, che l'una forma è puramente affermativa, l'altra è negativa, in quanto comprende la negazione della negazione. Ora è un vero fondamentale di logica, consentito da tutti, che la negazione vien dopo l'affermazione e non viceversa. Talchè, sebbene la negazione della negazione equivalga logicamente all'affermazione, deve tuttavia essa, in quanto alla semplice forma, aversi in conto di seconda in ordine all'affermazione. Per il che, quando i

(1) Logik, §, 23.

(2) *De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo*. Op. t. I, p. 542, ediz. cit.

nostri piemontesi vogliono sostenere, che la verità del giudizio : l'*Ente è* derivi dal principio di contraddizione; essi dimenticano il valore logico delle proposizioni equipollenti, e rovesciano quel canone logico immutabile, che la negazione segue l'affermazione e non viceversa.

Se non che essi, dopo l'Hegel, considerano come mere forme astratte dell'intelletto tutti quei giudizii, in cui non v'ha differenza, *Unterschied*, diceva l'Hegel, tra il soggetto ed il predicato, ovvero, come essi dicono, non v'ha contraddizione tra il predicato ed il soggetto. Ma facciamo bene ad intendere la nuova teorica intorno ai giudizii, ed alleghiamo le parole stesse degli Autori. « La contraddizione, essi dicono, che corre nei termini di ogni giudizio, può essere o *diretta* e *sostantiva;* o *indiretta e virtuale*. Così i giudizii, che risultano dalla sintesi del soggetto co' suoi predicati è bensì contradittoria, a guisa che la parte è contradittoria al suo tutto : ma questa contraddizione è solo *indiretta* e *virtuale*. Ci spieghiamo. Nel giudizio : *l'uomo è libero*, la contraddizione, che corre tra il soggetto *uomo* e il suo predicato *libero*, è quella stessa che passa tra la parte e il tutto, tra il raggio e il centro; giacchè sebbene si possa dire, che *l'uomo è la libertà*, sendo che il tutto comprende la parte; non si può tuttavia affermare il contrario e dire, che la *libertà* è l'*uomo*. La ragione è, che se il tutto è la parte, perchè la contiene in sè, la parte non può essere il tutto » (1). La dimostrazione allegata, come il principio assunto, è nel fondo hegelliana. In fatti, quando l'Hegel oppone il principio dell'esclusione del medio al principio dell'identità, dice, che per questo

(1) Vol. I. pag. 171, 172.

ogni cosa deve avere relazione solo a sè stessa, e per quello poi ogni cosa deve avere relazione ad un altro, ad un diverso. Per questo modo l'Hegel considera in ogni giudizio il soggetto in relazione al predicato. Gli autori piemontesi mi pare facciano altrettanto, chè nel giudizio: *l'uomo è libero,* dicono che l'uomo si rapporta alla libertà. Ma questa è una supposizione affatto gratuita dell'Hegel e dei piemontesi, la quale è manifestamente falsa. E vaglia il vero, chi è scolare eziandio di logica, il quale ignora, che in ogni giudizio la relazione coglie immediatamente l'attributo e non il soggetto, in quanto l'attributo si predica del soggetto, e non per contrario il soggetto si attribuisce al predicato? Questo scambio del soggetto col predicato mena alle più erronee illazioni, ed altera e guasta la natura stessa del giudizio. Ciò fu bene notato dall'Herbart contro l'Hegel (1), e noi non facciamo che recarlo a memoria dei nostri valenti filosofi. Per conseguente neghiamo che il giudizio: *l'uomo è libero* equivalga al giudizio: *l'uomo è la libertà.*

Seguiamo per tanto il filo del ragionamento degli Autori. « Nondimeno, essi soggiungono, la libertà, come parte e predicato, non si potrebbe distinguere dal soggetto uomo, in quella guisa che la parte si distingue dal tutto e il raggio dal centro, se non se in virtù di una contraddizione *diretta* e *sostantiva*, che essa libertà mantiene verso la necessità. Da questa contraddizione *diretta* e *sostantiva* della libertà verso la necessità deriva la contraddizione *indiretta* e *virtuale*, che corre tra il soggetto uomo e il suo predicato *libertà*. Infatti, in tanto il soggetto uomo veste e mostra il predicato di libertà, in quanto

(1) *Loc. cit.* p. 537.

esclude e respinge da sè la necessità » (1). Quì chiaramente i nostri filosofi trasformano il giudizio in un sillogismo, mentre per loro il giudizio: *l' uomo è libero* vale lo stesso che il raziocinio: *L' uomo o è libero o è necessario; ma l' uomo non è necessario, dunque l' uomo è libero.* Noi non potremmo certo far buona questa metamorfosi, la quale torna più assurda ed incredibile che ogni altra metamorfosi dei tempi favolosi. Ma poi non lo possiamo eziandio in forza del principio hegelliano, assunto dai piemontesi, cioè che in ogni giudizio il soggetto si riferisce all' attributo. Qui abbiamo per noi la logica potente dell' Hegel. In vero la maggiore del sillogismo per noi allegato, nei principii dell' Hegel e dei piemontesi, vale quanto il giudizio: *L' uomo è o la libertà* o *la necessità.* Or questo giudizio repugna al principio d' identità: *l' uomo è uomo.* Perocchè in questo, direbbe l' Hegel, il soggetto si riferisce solo a sè stesso, dove in quello si rapporta al diverso, all'altro. Noi non vediamo modo come essi potessero cessare questa objezione hegelliana.

Ma lasciamo di combattere nel supposto degli autori, per noi già dimostrato assurdo, e facciamo quistione del principio hegelliano, tolto da loro, cioè che ogni giudizio importi una contraddizione, ovvero essenziale opposizione tra il predicato ed il soggetto. Questo principio conduce ai più erronei risultamenti. Primo esso annulla la distinzione generalmente riconosciuta tra il giudizio affermativo e negativo; in quanto ogni giudizio dovendo contenere la negazione dell' opposto nell' affermazione dell'attributo, riesce insieme affermativo e negativo. Secondo, nei giudizii, nei quali il predicato è la som-

(1) *Loc. cit.* p. 172.

ma determinata dei componenti il soggetto, sarebbe necessaria una serie indefinita di giudizii, perchè esprima la differenza della somma determinata da un'altra qualesiasi. Così il giudizio: 4+4=8 importa la serie indefinita dei giudizii; 4+4 non =9, 4+4 non= 10, 4+4 non=11, e così discorrendo innanzi. Parimente il giudizio: *la linea retta è la più corta che passa tra due punti A, B* costerebbe della serie indefinita de' giudizii esprimenti la maggiore lunghezza delle innumerevoli curve che passano per i punti *A*, *B*. Terzo, annientata per tal modo la differenza tra i giudizii analitici e sintetici, la certezza di tutti i giudizii diventa di una specie sola ed unica; onde la certezza del giudizio: *Pietro è sano*, equivale alla certezza dei giudizii: *Dio è eterno*, *Ogni triangolo ha tre lati*. Quarto, il principio difeso dai piemontesi riduce a nulla il principio inconcusso dell' esclusione del medio, come più conseguentemente vedesi fatto dall' Hegel. E facciasi ragione. La formola del principio del mezzo escluso è: *A è o B o non B*. Questo principio adunque non afferma *A* = *B*, nè *A non* = *B*. Onde in questo caso niuno dei due contraddittori, *B*, *non B* si afferma di *A*. Per il che non si avvera qui nè l'affermazione: *A* = *B*, nè la negazione: *A* non = *B*. O adunque è falso con più forte ragione che l' affermazione e la negazione debbano incentrarsi in ogni giudizio: ovvero è a dire che sia falso il principio dell'esclusione del medio. Ma veggano pur bene gli autori piemontesi ciò che si fanno; conciossiachè la negazione del principio dell'esclusione del medio si tiri dietro l'annullamento di ogni dimostrazione indiretta, la quale unicamente sopra quel principio si posa: e più oltre tolga via buon numero di verità geometriche, le quali solo indirettamente provansi. Noi non procediamo più

oltre a trarre fuora le tristi illazioni da quel falso principio, ammesso dagli autori piemontesi ; giacchè troppo lungo n'andrebbe il nostro discorso.

Per lo contrario torna meglio combattere questo principio nella sua sorgente. L'errore radicale della nuova teorica cade intorno alla natura della negazione logica, la quale si confonde dagli autori piemontesi col diverso e coll'opposto. Questo errore ha fatto riguardare come principio enciclopedico il notissimo principio di contraddizione, non senza manifesta alterazione della vera natura dello stesso. Or tutti i buoni logici convengono, che altra sia la natura della negazione logica, ed altra quella del diverso e dell'opposto. La negazione logica, detta eziandio pura ed indeterminata, è quella che nega meramente ciò che una prima nozione afferma, senza nulla porre di nuovo in cambio di quella. Essa riguarda così la nozione come il giudizio. A ragion d'esempio: *non bianco* è la negazione pura del concetto *bianco:* A non = B è la negazione pura di A = B. Il diverso poi si differenzia dalla pura negazione logica, in quanto non nega solo indeterminatamente quello che primamente s'era affermato , ma pone di nuovo un positivo. Così il giudizio $4+5=9$ è diverso del giudizio $4+2=6$. Ove poi il nuovo positivo contraddicente al primo sia dello stesso genere che il primo, e dal medesimo, sotto il genere stesso massimamente distante , dicesi allora essere l' opposto del primo. Così il bianco si oppone al nero, il giudizio; $A > B$ si oppone al giudizio $A < B$. Quando poi l'opposizione tra i due concetti sia perfetta , il che vuol dire, quando essi due esauriscano l'estenzione del loro prossimo concetto generico; si addomandano in tal caso eziandio contraddittorii. Questa dichiarazione pertanto vale propriamente in ordine ai

giudizii: in riguardo poi al concetto vale propriamente questa diffinizione : la contraddizione è l' opposizione di un concetto affermativo, e della sua pura negazione (1).

Ciò posto, è facile arguire il valore della negazione logica e del principio di contraddizione. La pura negazione considerata nella sua origine e nel suo fondamento non può aversi per un vuoto giuoco dell' intelletto , compata affatto in aria; imperò essa si riferisce sempre ad un positivo , ad un determinato. Ma poichè essa in sè è un indeterminato, non estende la sua efficacia fuora dell' intelletto. Essa adunque ha ragione di seconda, ed eziandio come tale ha forza solo nel pensiero (2). Il voler dar corpo e sussistenza alla negazione logica è una grande illusione: ma è solenne pazzia il darle una sussistenza ed una realità prima. Ora il principio di contraddizione nella sua forma nativa si fonda interamente sulla natura della negazione. Esso astrattamente si enuncia così: *A non= non—A*. Il *non—A* è la negazione pura di *A*, rimosso ed allontanato da *A* in virtù di quel principio. Che se il *non — A* non ha valore al di là del pensiero, la negazione e la repulsione del *non — A* non può certo avere un'energia maggiore. Per verità il *non—A* è un indeterminato, il cui valore logico è in forza della relazione ad *A*: onde nulla per esso ponesi di nuovo fuora della mente. In virtù poi della mera negazione ognuno con noi si accorda che nulla ancora si mette, e per conseguente, mediante la negazione del *non— A*, non si pone certamente il diverso dal positivo *A*. La sua forza adunque è di comprovare *A*, ossia di confermare e convalidare la già posta determinazione. Come

(1) Vedi Lichtenfels *Op. cit.* Logik §. 26.

(2) Ciò è stato di presente difeso lungamente e profondamente dal Trendelenburg *Op. cit.*p. 89 e 96.

dunque la negazione ha mai sempre ragione di seconda in riguardo all'affermazione , così il principio di contraddizione suppone la conoscenza di un determinato, sia logico, sia esistente. Per le quali cose conchiude assai bene il rinomato Trendelenburg, che il principio di contraddizione non si innalza fino al divenire, alla generazione; ma la sua sfera è il divenuto ed il fermo possesso della conoscenza, ch'esso comprova ed avvera. Che ove se ne voglia fare un principio metafisico ed una norma del divenire, tosto ad esso manca il terreno e si cade in contraddizione. Esso è un principio dell'intelletto attendente, non della percezione produttiva , del fermo riposo , non del moto scorrevole (1).

Da ciò può di leggieri ognuno far ragione, che gli Autori piemontesi trasportando nella realità il principio di contraddizione, ne guastano la natura e l'indole sua propria. Ed in fatti essi malamente propongono il principio di contraddizione, quando dicono: ogni essere intanto è, in quanto non è il suo contrario. Questa asserzione, gratuita per altro , repugna al vero principio di contraddizione. Essa vuol dire che il fondamento logico e reale del positivo sia la doppia negazione. Ora , poichè la condizione precede mai sempre ontologicamente e logicamente il condizionato, dovrebbe la doppia negazione avere una esistenza separata dal positivo. Ma ciò per le ragioni testè allegate non sostiene la natura della negazione logica, la quale vien sempre dietro al positivo, ed è essenzialmente relativa al medesimo. A schifare una siffatta repugnanza fa mestiero asserire appunto l'opposito, e dire, che ogni cosa non repugna al suo contrario, quando non è. Il fondamento poi

(1) *Log. Unters*, p. 95, 96.

di questa inversione è assai chiaro e facile Imperò un indeterminato non può avere ragione alcuna di convenienza o di sconvenienza verso un altro indeterminato, chè la relazione eziandio pura e mentale vuol sempre metter capo in un determinato. Questo adunque ha ragion di primo e di condizione in ordine a quello. L'enunciazione poi corretta del principio di contraddizione non lascia dubbio sopra ciò. Essa va espressa così: *A non è non — A*.

Premesse queste osservazioni logiche, torna agevole scoprire gli errori dei nostri filosofi nell'applicazione del principio di contraddizione all'ontologia. Essi insegnano essere il Cosmo possibile contraddittorio al Teos ed elemento costitutivo del Teos. Queste due proposizioni sono egualmente false ed assurde. E per vero, o gli Autori piemontesi vogliono intendere alla maniera del Günther l'opposizione tra il mondo pensato e Dio, ovvero vogliono spiegarla a modo dei concetti contraddittorii. Nel primo caso il mondo possibile equivale alla negazione pura di Dio, ed è come dire il non-io Divino. Ora la negazione pura essendo un'indeterminato, non può cadere nella mente divina, e molto manco può avere una realità diversa da Dio, siccome i nostri filosofi mantengono. È quasi soverchio l'aggiungere, che torna assurda in questo supposto l'altra sentenza di loro, che il mondo possibile sia un momento costitutivo di Dio; essendo che la negazione pura suppone il positivo determinato cui si riferisce, e nulla pone di nuovo. Nella seconda ipotesi, poichè i contrarii vogliono essenzialmente avere un genere superiore in cui s'incontrino e si amichino, debbono i novelli filosofi cristiani e cattolici ammettere di necessità l'assurdo, che Iddio sia sottoposto ad un genere superiore, il quale contenga l'Ente ed il possibile. Facciano eglino pur senno, chè troppo

repugnanti al senno filosofico e cattolico sono le illazioni di quel falso principio.

A meglio poi convincere il più triste veleno panteistico che si nasconde in questi principii, giova fare un passo più in là e dire, che il mondo creato è l'identico mondo pensato da Dio; ossia che questo mondo esistente, prima che esistesse, fu da Dio pensato, e cominciò eziandio ad esistere conforme al pensiero divino. Per negare ciò, bisognerebbe dire o che questo mondo esistente nel tempo non sia stato ab eterno pensato da Dio; ovvero, il che torna allo stesso, che questo mondo sia diverso da quello che Iddio pensò sino dall'eternità. Non rileverebbe il pregio dell'opera trattenersi a ribattere simili scempiaggini. Onde resta fermo, che il mondo esistente non sia diverso dal mondo possibile. Ma il mondo possibile per i nuovi filosofi è un elemento necessario e costitutivo dell'Ente. Il mondo adunque creato non è diverso dall'elemento necessario e costitutivo dell'Essere divino; e però, quanto alla sostanza ed alla specie, è un momento essenziale di Dio. Cosa potrebbero opporre a questo argomentare i Piemontesi? Ecco l'errore stesso del Günther nato dai principii medesimi, i quali, con poco senno, i nostri filosofi rubarono al dottore di Vienna. Nè per conseguente male noi ci apponemmo da principio, quando ci nacque il dubbio che l'Enciclopedia hegelliana non fosse stata più logica che l'Enciclopedia scientifica; perciocchè l'Hegel francamente afferma che il mondo esistente sia un momento necessario nello svolgimento dell'Idea assoluta. In verità, nella sfera de' concetti, in cui lavora l'Hegel, e gli Autori piemontesi, all'Essere infinito si oppone nello stesso modo il finito possibile ed il finito esistente, o, per usare la stessa espressione degli Autori, sotto il genere di realità hanno la stessa ra-

gione di contrarietà al Reale infinito, il reale finito possibile ed il reale finito concreto. Se adunque il reale finito possibile costituisce un momento necessario in Dio, solo in quanto si oppone al medesimo, in virtù della legge suprema della dualità dei contraddittorii armonizzante in una unità sintetica, ella è innegabile la conchiusione, che eziandio il reale finito concreto, in forza della legge stessa, sia un elemento essenziale nella vita dell'Assoluto. E però, come il reale possibile è la vita esteriore dell' Ente, così il reale concreto n' è la concrezione, l'esistenza. Per tal modo il panteismo cosmologico del Gioberti ed il panteismo negativo del Rosmini s' impernano e si raccolgono, per opera dei nuovi filosofi, in un terzo panteismo più triste ed assurdo, cioè a dire nel panteismo hegelliano. Si dirà, che gli Autori piemontesi non vogliono essere hegelliani, e che di cuore condannano ogni sorta di panteismo. Ciò lo crediamo a loro; ma che monta negare la illazione, quando se ne accetta il principio? Essi per conseguente, direbbe il Günther, sono panteisti alla maniera dei filosofi cristiani dei mezzi tempi, a modo del Gioberti e del Rosmini; ossia che essi sono panteisti, ma non vogliono esserlo; sono panteisti filosofi, non panteisti credenti.

Se non che il veleno panteistico che si teneva celato e nascosto nei principii del nuovo sistema, tosto trabocca ed esce fuora, in quella che il principio di contraddizione mostra la sua attività motrice e plasmatrice del Teocosmo. Nel principio l' Essere non è; non è, nè il Teos, nè il cosmo; il principio di contraddizione solo è, e v'ha inoltre una somma passività, un ricettacolo, un domicilio. L'Essere adunque per sè è passivo, e riceve la sua fecondità dal principio di contraddizione. Se mutiamo le parole, lasciando stare il pensiero, l'Essere è il Bythos dei

Valentiniani, o l'Amon della teogonia egiziana, cioè di genere maschile; e diventa di genere maschile-femminile nello stato d'unione col principio di contraddizione, come quando il Bythos si disposa al Pensiero, e l'Amon alla sua Neith. In questo punto Bram è già desto, ed ora tu puoi vedergli uscire del senò la Trimourti. Ciascuna Sussistenza però costituisce una gerarchia, presso a poco conforme ai Sefiri discendenti della Cabbala, ed alle ogdoadi di Basilide. Crederà forse taluno che siasi dopo tante emanazioni costituito l'Essere nella sua piena determinazione. Oibò; Egli non ha fatto che il corso ascensivo; onde restagli ancora a percorrere tutto il corso discensivo. Come l'Essere si è moltiplicato infinitamente ascendendo, così si sottrae infinitamente discendendo. Che se il lettore tema, non dovesse cotesta sottrazione lasciare nessuno residuo; « costui è pregato, rispondono gli Autori, di ricordarsi, che qui il Principio di contraddizione è in sulla scesa.» (1). Questo vuol dire, che sottraendo il genere infinito, si pone il suo contraddittorio, la specie finita. Qui si vede chiaro che il mondo possibile è la specie finita dell'Infinito, e che Iddio si concentra e si rannicchia nel finito. Dopo ciò qual senso può avere la libera creazione delle cose? Il possibile esprime il lato esteriore della vita essenziale di Dio; il creato ne esprime la vita accessoria. Iddio adunque è quegli che vive una vita essenziale nella Trinità, e nel Cosmo possibile, ed una vita accessoria nel Cosmo creato. Egli è necessariamente Trino e necessariamente possibile, e solo per accidente diventa concreto nel creato. Alla dimanda adunque; che cosa sia il mondo creato? gli autori piemontesi rispondono: *un abbellimento del Teocosmo*. Ma ciò

(1) Vol. 2. p. 53.

anche l'Hegel e tutti i panteisti del mondo possono accordare; perciocchè, quando essi insegnano che Dio sia l'Uni-tutto, l'unico essere necessario e permanente; non niegano però il creato, ma sì lo predicano di Dio come un accessorio, un accidente. Dalle quali cose, senza andare più oltre, raccogliamo che la nuova Enciclopedia è poca atta a cessare quel formidato panteismo, cui essa si propone di abbattere ed estirpare.

FINE DEL LIBRO PRIMO.

LIBRO SECONDO

IDEA DELLA FILOSOFIA PATRISTICA.

LIBRO SECONDO

IDEA DELLA FILOSOFIA PATRISTICA

CAPITOLO I.

PIETRO HJORT.

Tra quelli che nel principio del nostro secolo di proposito studiarono di definire la vera idea della filosofia cristiana, nella storia, è d' annoverarsi in primo luogo il Hjort (1). Giova però fin da ora avvertire, che il Hjort era tutto preso ed occupato nell' animo dalle nuove dottrine dello Schelling e dell' Hegel; onde, come spesso accade, che la passione colora a sua posta l' obbietto, così egli trasfuse le sue idee nella storia, tutto sembrandogli di vederle là, ora in un modo, ora in un altro colorite. Ora, poichè di sopra abbiamo esposta la nostra critica intorno alle false vedute di costoro in ordine alla cristiana filosofia, crediamo non altro dover fare in rispetto al Hjort, che dimostrare la dipendenza delle sue idee da quelle dei predetti filosofi. Ma di ciò fa chiara prova la sola esposizione dei suoi pensamenti.

Il panteismo dello Schelling e dell'Hegel è troppo ma-

(1) *Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf*. Kopenhagen, 1823.

nifestamente repugnante alle dottrine ortodosse dei SS. Padri, perchè potesse altri, senza grande ardimento, rintracciarne in queste il seme, e fino le incerte vestigia. Se adunque la vera filosofia è quella dello Schelling e dell'Hegel, è necessità dire che i Padri non si ebbero propriamente una filosofia. D'altra parte il Cristianesimo come fatto storico, e come dottrina rivelata, non può dal filosofo europeo porsi in dubbio, ove non si voglia pure raziocinare a rovescio, e argomentare in dispetto della evidenza delle cose. Questa rivelazione intanto nella filosofia dei predetti filosofi non è punto soprannaturale, mentre tutto ciò che è, non escluso l'Assoluto, è il prodotto del movimento eterno del pensiero. Vediamo però, se conforme a questi principii espone il Hjort la sua idea intorno alla filosofia cristiana e patristica.

I Padri dei primi secoli dell' era cristiana, egli comincia così, ragionano costantemente intorno alla filosofia, come se fosse a loro non pure affatto estranea, ma eziandio del tutto opposta, perchè essenzialmente pagana. Nè altramente poteva occorrere, conciossiachè la filosofia era l' arma più forte dei pagani contro i seguaci di Cristo, e strettamente congiunta con tutti i pagani sistemi di religione. Per il che i filosofi erano da essi tenuti per difensori dell'onore e della dignità dell'antica religione, contro la nuova cristiana credenza. L'uso stesso della parola *filosofia* nei primi secoli mostra, che per tale essi intendevano la pura confessione di fede e la religiosità. Così S. Gio: Crisostomo denomina la cristiana religione *τὴν ἄνω φιλοσοφίαν*; e Casaubon avverte, che *ὁ διὰ πίστεως φιλοσοφῶν* era la consueta denominazione d'un cristiano (1).

(1) Cf. *Animadversiones in Atheneum* lib. IV. c. 14.

Eusebio per dinotare una vita cristiano-religiosa usa l'espressione *φιλόσοφον βίον καί ἄσκησιν* (1). Clemente d' alessandria oppone sempre la filosofia alla legge giudaica ed alla sapienza cristiana (2) Questa significazione della voce, filosofia, trovasi eziandio presso i latini, e nei secoli posteriori all'età cristiana così detta dell'oro. Luitprand, ad esempio, raccontando della sollevazione d'Alessandria, in cui Stefano e Costantino deposero il loro padre imperatore, e lo fecero chiudere nel chiostro, dice, che, «tosatogli il capo come era di rito, fu mandato a filosofare nella vicina isola, in cui una moltitudine di cenobiti filosofavano (3) » Per conseguente filosofia era come dire cristianesimo, teoretico e prattico; a modo che presso i greci non pure la dottrina di Platone, ma la condotta altresì di Diogene fu detta filosofica.

Erano poi parecchi tra i Padri, i quali avendo più estesa e fondata conoscenza della pagana speculazione, come S. Giustino e Clemente alessandrino, non erano punto inchinevoli a riprovare interamente ogni filosofia. Questi la fecero però derivare da una divina comunicazione, affermando avere i pagani filosofi rubate le loro filosofiche cognizioni dai libri di Mosè e dei Profeti. Questa sentenza si fu tanto propagginata, che S. Agostino potè riguardare come una scoverta l' avere considerato , che Platone, secondo la cronologia , non ebbe mai conosciuto Geremia , tutto che avesse potuto per interpretazione delle sacre Scritture aver avuta notizia, come fece per le egizia-

(1) Cf. *Hist. Ecclesiast.* Lib. VI. c. 3.

(2) *Strom* 4. VI: passim

(3) « Tonso ei, ut moris est, capite, ad filosofandum trasmittitur ad vicinam insulam, in qua coenobitarum multitudo philosophabatur. *De rebus imperatorum et regum* L. V. c. 9.

ne (1). Tuttavia secondo questi ancora, la filosofia era non più che una dottrina imparata, la quale in parte era utile a preparare l'animo al Cristianesimo, e renderlo culto, ed in parte necessaria per disputare sottilmente contro i pagani. Ma non venne a loro in pensiero, non che mandassero ad effetto, un'unione od avvicinamento della filosofia col Cristianesimo; il che sarebbe stato per loro quanto congiungere e porre insieme il Cristianesimo ed il paganesimo.

Niuno trà i Padri però vide chiaramente e determinatamente la possibilità ancora di svolgere ed attuare, senza scambiarlo, lo spirito puro ed eterno del Cristianesimo mediante una speculazione tutta propria. Forse solo in Origene trovasene qualche espressione; e solo il grande Agostino, quantunque senza averne coscienza e come per una ispirazione dell'alto ingegno ebbe esordito questo movimento. Essi in generale conobbero più l'esterna faccia della greca filosofia, che l'interno spirito e moto; perchè dall'esempio di questa avessero potuto concepire l'interna libertà e mobilità del Cristianesimo. Imperò i greci nel passaggio dalle intuizioni asiatiche alle idee europee, da un punto di veduta loro proprio, e mediante una speculazione tutta libera, crearono la loro filosofia; togliendone parte dalle antiche dottrine e tradizioni, e parte dalla riflessione sopra le intuizioni della natura; la quale riflessione era loro propria, e come a dire un elemento spuntato di fresco nella vita spirituale. Per contrario il principio dialettico, l'arte della riflessione tutta particolare degli europei, era presso i Padri come da grave torpore illanguidita e prostrata. Essi però non avvertirono

(1) Cf. *De Civ. Dei*. L. VIII. c. II.

che questo elemento, dovette per usare un' imagine della Bibbia, essere seminato, come l'umanità stessa, a corrompersi nei sistemi greci, affine di poter risorgere incorruttibile in una cristiana filosofia. La dialettica greca, per fermo, rotta la primitiva unità asiatica, per la quale religione e filosofia, legislazione ed arte non che la vita stessa terrestre, era un identico e grande movimento dello spirito, non poteva menare che al più alto principio finito e naturale; e per conseguente mutabile e corruttibile. Il Cristianesimo poi ci ha rivelato il più eccelso mistero sopra ogni altro, la compenetrazione e l'unificazione d'un principio fisico ed iperfisico; onde la dialettica cristiana comprendendo il divino stesso come centro eterno, legislativo, di speculazione, s'innalza alla vera filosofia cristiana.

Questa mancanza di movimento dialettico del pensiere cagiona nei Padri quel carattere sospeso, difforme, antiscientifico, e qualche volta balocco; il che per noi, i quali investighiamo l'origine e l'essenza d'una filosofia cristiana, è un segno certo ch'essi non siano a dire propriamente filosofi cristiani. La denominazione di Padri della Chiesa, data loro nei secoli posteriori, è tolta appunto da questo colorito antico, patriarcale e puramente epico dei loro scritti. Essi ci raccontano con una esattezza omerica quello ch'hanno ascoltato, veduto e pensato; scrivono spesso con genio e calore, qualche volta con molta acutezza, sempre poi con entusiasmo e fede viva (1).

Dal discorso del Hjort, pare non resti dubbio sopra il sistema filosofico, ch' egli tiene; e mi ardisco dire che pochi finora si sono provati di esporre con pari franchezza,

(1) *Op. cit.* p. I — 7.

o direm meglio sfrontata fronte, un error così grosso, come il panteismo, e la negazione della patristica filosofia. Ci abbiamo forse a dolere che i Padri non abbiano saputo vedere nel Cristianesimo quella compenetrazione ed immedesimazione, tutta hegelliana, del divino e dell'umano, dell'Infinito e del finito? Non l'hanno visto, noi rispondiamo, perchè vedevano, e non sognavano, come sogna coll'Hegel il nostro Autore. Ma l'elemento europeo della riflessione manca nei Padri. A noi pare che la cosa stia tutta pel suo rovescio; mentre essi hanno considerato tanto, fino a dichiarare assurdo il panteismo hegelliano nel suo originale, cioè in quello di Elea e di Alessandria (1). Per il che in questo senso è verissimo ch'essi non furono filosofi cristiani, perocchè la filosofia dello Schelling e dell'Hegel repugna troppo manifestamente al Cristianesimo. Il Hjort scrive altrove in tal forma: « Niuno che con guardo filosofico consideri quei tempi, si meraviglierà che i Padri non hanno accolto nella loro vita spirituale la greca filosofia, o più esattamente, il filosofare pagano, chè è come dire, l'innestare la morte alla vita » (2). Per simile maniera affermiamo che a chiunque abbia sano intendimento non che faccia scandalo il non essere stato i Padri filosofi a modo dello Schelling e dell'Hegel, gli sembrerà affatto assurdo ed incredibile l'opposto.

Che diremo poi di quel colorito patriarcale ed epico che il Hjort trova negli scritti dei Padri? Se per tale intendesi quella semplicità ed ingenuità, colla quale quei primi

(1) Vedi la nostra esposizione delle dottrine filosofiche dei primi quattro greci Apologisti. *Biblioteca Cattolica, la Scienza e la Fede.* vol. XXV—XXIX.

(2) *Ib.* p. 17. 18.

maestri del cristianesimo insegnavano al nuovo popolo la verità, ch'essi grandemente sentivano, e che dai discepoli degli Apostoli avevano immediatamente udito; non è chi vorrà ricusare di concorrere nella loro sentenza. Così, se per quella fede viva, ed entusiasmo dinotisi quel primitivo fervore, che la recente promulgazione del Vangelo, la tradizione ancora viva dei fatti miracolosi del Salvatore, ed infine la grazia soprabbondevole dello Spirito Santo, infusa soprannaturalmente in quei primi campioni della vera fede, ingeneravano in quelle anime elette; niuno, mi penso, vorrà in ciò da loro discordare e disconsentire. Ma questa fede ed entusiasmo non ha nulla di comune e di somigliante alle intuizioni asiatiche, nè all'epopea di Omero. Con queste in parte potrebbe meglio convenire la filosofia della natura dello Schelling, se la virtù immaginativa di lui non fosse da malizia immalvagita. E dico il vero, che ben mi ricorda, quando leggendo la formazione dell'Assoluto presso l'Hegel e lo Schelling mediante lo sviluppo, or del pensiero, or della natura, mi venne in mente la lotta immaginata dal greco poeta tra gli Dei dell'olimpo ed i guerrieri greci e trojani; e meco ragionando dissi: quanto non è più scempia e goffa questa invenzione, che quella di Omero, ripreso a buona ragione dall' immortale Platone?

Ma seguiamo ancora più oltre il discorso del Hjort, chi sà che non ci fosse dato nello scolare stesso di quei sommi filosofi l'ammirare qualche bel giuoco di fantasia, qualche brillante invenzione da non invidiare a quelle pur belle ed ingegnose di Omero. Il Cristianesimo venne al mondo, egli dice, nel paese delle rivelazioni, e mantenne ancora per molti secoli l'oggettivo carattere delle orientali rivelazioni. Non di meno però, fino dai tempi primitivi era

preparato quello svolgimento soggettivo storico, di cui era capace il Cristianesimo, come quello che poneva la libertà, quale centro dell'intera vita; mentre che la fede stessa è anzi l'atto il più immediato della libertà. Noi riconosciamo già tra Giovanni e Paolo una opposizione significante, la quale sembra spesso sciogliersi nell'ultimo in una più alta unità; ma in entrambi però si presenta tanto determinatamente, che originò in tutto il Cristianesimo due diverse tendenze. Queste nei Padri furono rappresentate da Agostino e dal Crisostomo, e per tutto il tempo di mezzo e l'epoca moderna veggonsi ora scorrere l'una accanto all'altra, ora l'una sopravanzare all'altra, ma rade volte riunirsi insieme in un modo vitale e copioso.

I Padri, eccetto forse Origene ed Agostino, non vennero nella determinata conoscenza di questa interna mobilità e libertà del Cristianesimo. Essi considerarono tutti gli scritti, così degli antecessori, che dei contemporanei, come una continuazione della Bibbia sacra medesima; senza avvertire nella loro fede da fanciullo, che molte tra quelle quistioni, a cui essi col più grande impegno cercavano rispondere, tanto in riguardo teologico che dialettico, supponevano una divisione delle proprie loro vedute e dottrine da quelle della santa Bibbia. Il quale modo di riguardare gli scritti dei Padri in concatenazione delle divine Scritture, come unico grande codice del vero Cristianesimo, radicato negli animi, tenne il campo nei primi secoli, e si mantenne più o meno fino che regnò la scolastica speculazione.

Ma la libertà l'ha vinta, e la cristiana filosofia spuntò finalmente (1). A queste parole tronche e poetiche, mi

(1) *Ibid.* p. 86-87.

penso che ognuno tenga l'animo sospeso, ed attento a udire chi sia colui, per opera del quale venne al mondo la filosofia cristiana. Or ecco come ei ripiglia il suo discorso. Erigena, ecco il gran nome, possedeva assai profonda conoscenza della storia antica, perchè egli avesse potuto giungere alla chiara coscienza d'una libera ricerca del Cristianesimo nel Cristianesimo, a cui l'interna libertà e mobilità di questo doveva dar luogo. E però egli non potette altramente esprimere il suo convincimento di questa dualistica unità, che col dire: essere lo stesso scopo, quello a cui l'antichità tendeva, e quello, cui l'epoca moderna si propone; ovvero: la filosofia e la Religione essere perfettamente una cosa sola, mentre lo stesso insegnano, l'essenza di Dio ed i suoi rapporti verso il mondo. Ma non ostante la novità de'suoi pensamenti e l'arditezza del suo ingegno, egli resta tutto solo; perocchè innanzi a lui niuno presagì l'elevatezza a cui trascesero le sue idee, e dopo lui Anselmo e gli scolastici che lo seguirono per cinque interi secoli, cominciarono come da lungi, passo innanzi passo, e colla più grande fatica ad avvicinarsi a quel lontano termine della scienza cristiana, cui quasi per volo avea toccato Erigena, forse senza conoscere la sua propria forza, e senza intendere l'ardito significato della sua parola. Non è adunque da dubitare, che Erigena debba aversi in conto d'autore d'una scienza cristiana, e padre della cristiana filosofia, come che essa sia una cosa sola colla speculazione; conciossiachè egli il primo avesse pronunziata e seguita la legge altissima di questa scienza. Egli è vero che questa investigazione sopra il Cristianesimo non si manifestò a lui come l'idea d'una vita tendente alla coscienza di sè stessa, ma piuttosto questa unità intuente sè stessa gli parve come

l'immedesimazione di due contrarii, e però non come uno storico momento del necessario sviluppo. Non di meno, poichè egli il primo ha porto una completa dialettica esposizione della sua veduta intorno al Cristianesimo, è forza che ciascuno si accordi a tenerlo per patriarca tra tutti i filosofi cristiani (1).

Ecco un nuovo ed irrefragabile argomento, che il Hjort per filosofia cristiana intende non altro che la panteistica dottrina dell' Hegel o dello Schelling. Imperò del panteismo di Erigena non si può ora più stare in dubbio, dopo che il tempo ha cavate dai suoi principii tutte, fino alle più remote, conseguenze. Dalle opere dell' Erigena derivaron secondo il testimonio di Odone Tusculano e di Gersone le panteistiche dottrine di Amorico di Chartres e di Davide di Dinant, suo discepolo (2). Nè può dubitarsi che quelle sette gnostico-panteistiche, le quali nel terzodecimo secolo infestarono, sotto il nome di Albigesi, buona parte della Francia e dell'Italia, non facessero fondamento sul libro *Della divisione della natura* di Erigena (3). Nel no-

(1) *Ibid.* p. 89-90.

(2) In ciò convengono dopo il Tommasio, il Brucker, *Histor. Philos.* t. III. p. 689. e segg. Tennemann. *Geschichte der Philos.* t. VIII. p. 317-320. E ciò ancora ha dimostrato di fresco il Möller, *Iohonnes Scotus Erigena und seine Jrthümer*, p. 131-133. Mainz, 1844. A questi vuolsi aggiungere il Görres, *Mystik.* I. p. 243-244. Regensburg. 1836-42. ed il Ritter, il quale accanto alla tendenza teistica trova in Erigena manifesta l' inclinazione al panteismo. *Geschichte der christ. Philos.* T. III. p. 242. e segg.

(3) Tra i documenti storici è importante un manoscritto che si conserva nella biblioteca del monte di S. Michele, veduto dallo Staudenmaier. Vedi: *Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit.* p. 205. Frankfurt am Main, 1834. Un più circostanziato ragguaglio trovasi presso Alberico Trois-Fontaines, chron. p. 514, 515. ed. Hanoverae, 1698. Vedi pure Fabricii Bibliothec, m. et inf. Lat. lib. IX, p. 402. Il Taillandier eziandio

stro secolo poi le lodi fuori misura degli hegelliani e dei razionalisti di Francia fanno aperta fede del veleno nascosto nei libri di Erigena (1).

Tuttavia; ove al lettore non incresca di seguire il filo dell'idea del Hjort intorno alla filosofia cristiana, troverà eziandio più manifeste prove della nostra sentenza. Un secondo padre della filosofia cristiana, degno di sedere con Scoto Erigena in secondo, è Raimondo di Sabunda; perocchè questi dimostrò essere la natura, e l'uomo che n'è il più bel fiore, l'infinita base della speculazione ed il contentamento della languente riflessione. Innanzi però di proseguire il discorso del nostro Critico, con-

non ha potuto negare il fatto storico, sebbene come lo Standenmaier sostenga che il libro di Erigena non fosse stato bene inteso da quelli eretici. Cf. *Scot. Erigena*, p. 226-228, Strasb. et Paris, 1843. In questo modo ancora aveva difeso Erigena l'autore della prefazione all'edizione di Münster del 1838: «Nec non, lo Schülter dice, Erigenae nostro accidit, ut poene omnes, qui eum vituperaverunt aut laudaverunt, profunditati et acumini eius capiendi minime pares fuerint, atque adeo inique de eo judicaverint, perpaucis tamen altam, qua praeditus fuerit mentem recte intelligentibus». Ma la vanità di siffatte apologie vedesi da sè, come ha bene giudicato il Möller. Cf. loc. cit, p. 5; p. 130-135.

(1) Tra questi vuolsi primamente annoverare l'hegelliano Marbach, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, II*, p. 225 e segg. Leipzig, 1858 ed il Taillandier in secondo luogo. Quanto allo Staudenmaier non è da negare ch'egli nello scritto sopra Erigena mostri tutta la propenzione dell'animo suo verso costui e si tolga molte idee dal Hjort. Tuttavia nella sua pregevole opera sopra la filosofia del Cristianesimo, data posteriormente alla luce, decisamente afferma ch'egli in nessun modo vuol essere l'apologista di Erigena, che il suo sistema è diverso da quello di costui, e che questi non può difendersi da tutti gli errori. Op. cit. p. 590. Alla quale ingenua confessione il Möller seppe grado, scrivendo queste parole: «Die Philosophie des Christenthums von Staudenmaier ist wohl eine des bedeutendsten Leistungen neuerer Zeit im Fache der Philosophie und Theologie.» *loc cit.* p. 7.

viene avvertire, che Raimondo di Sabunda nella sua *Teologia naturale*, e più manifestamente nel proemio, il quale trovasi nell'edizione del Comenio, dà facilmente appicco al razionalismo dei moderni. Egli per vero insegna avere Iddio dato all'uomo due libri per sua istruzione, il libro della Creazione ed il libro della rivelazione. Il primo contiene tutto ciò ch'all'uomo fa bisogno per la sua cultura metafisica e morale. Ma, poichè gli uomini avevano già da molto trascurato di leggerlo, e male lo potevano, accecati dal peccato, Iddio diede loro il secondo, in cui senza opera di discorso trovassero quanto essi e credere ed operare dovevano. Al presente poi, sebbene l'uomo abbisogni di una soprannaturale illustrazione di Dio per intendere il libro della natura, pur non di meno questa lettura deve precedere quella del libro della rivelazione; perocchè essa ci assicura dell'esistenza di Dio, e della divinità stessa delle Sacre Scritture. Oltre di che, il libro della natura è aperto a tutti, e non come la Bibbia solo ai chierici, e però, non può essere falsato da chicchessia (1) Fu però giustamente notato nella dottrina di Raimondo una contraddizione, perocchè, mentre il libro della natura deve essere il primo che dobbiamo leggere come quello che conferma la Sacra Scrittura, dall'altra parte, mercè l'accecamento della colpa, abbiamo bisogno di questa per saper ben leggere il libro della natura. Ritengo non dimeno col Ritter, che il vero senso dell'autore sia quello, che là Natura è bastevole alla nostra

(1) *Theol. nat.* c. 211. e segg. *Prolog.* 7. 23-28 « Et haec scientia nihil allegat neque sacram scripturam reque aliquos doctores, immo ista confirmat sacram scripturam, et per eam homo credit firmata, sacrae scripturae et ideo praecedit sacram scripteram quoad nos. » *Ibid.*

istruzione, purchè abbiamo imparato a studiarla con sentimento pio e cristiano (1). In effetti egli nella *naturale Teologia* si sforza derivare dal libro della natura le principali sentenze dommatiche e morali della Rivelazione. Per il che è necessità eziandio convenire col Ritter, che niuno tra gli Scolastici, non escluso Abelardo, mostrasi più manifestamente propenso, che Raimondo, a mettere la conoscenza filosofica come base fondamentale della fede (2).

Ripigliando ora il discorso del Hjort, egli appunto per questo ondeggiamento ed incertezza di pensieri nello scritto di Raimondo, dice che a lui avvenne come ad Erigena, di godere solo per un momento il lampo del vero. E quindi egli spiega il lento progresso della scienza della natura. S'incominciò in vero come da lungi a studiare i primi elementi di questa scienza, i principii matematici. Poscia tenne dietro lo studio dell'astronomia, la quale nel sesto — e settimodecimo secolo, mediante la grande scoverta di Copernico, guadagnatosi i migliori ingegni, come un

(1) Cf. Ritter. Op.cit. T. IV. p. 663.

(2) *Ibid.* Forse un po' più aspro è il giudizio recatone dal Sigwart, il quale vuole che l'intenzione di Raimondo sia stata appunto quella de' moderni razionalisti cioè dimostrare l'identità perfetta tra la Religione puro-razionale e la Religione positivo-cristiana. « Dieses System des Raimund ist insofern höchst interessant und geschichtlich merkwürdig, als es ein Versuch ist, die christliche Religion (und zwar, wie sie in den kirchlichen Dogmen aufgefasst ist) rein aus prinzipien der Vernunft zu deduciren und darauf zu gründen, also die vollkommene Identität der reiner Vernunft-Religion und der positiven christlichen Religion, also der Vernunft und der Offenbarung nachzuweisen. Somit ist Raimund noch über die Aufgabe, welche selbst die liberalsten Scholastiker sich gesetz hatten, weit hinausgegangen, und hat sozusagen einen Gedanken anticipirt, der erst in viel späterer Zeit sich mit der vollen klarheit und Entschiedenheit geltend zu machen versuchte. » *Geschichte der Philosophie* t. I. p. 360.

Galilei, un Kepler, un Newton, un Cartesio e molti altri, acquistò una subitanea ed onorevole coltura. Nell'ottodecimo secolo il tedesco Stahl pose le fondamenta d'una nuova scienza delle forze vitali della natura, la quale verso la fine del passato secolo per molte ed inaspettate scoverte, crebbe subito a tanta altezza da agguagliarsi ad ogni altra. Questo sentimento della natura, nudrito a poco a poco in tutta la calma, quasi concentratosi, alla fine penetrò tutto insieme come un acceso lampo nella vita. Gli alemanni sentirono più profondamente che altri mai questa accensione. Come presagio poetico, come mite luce dell' aurora, essa luccicò già in molte poesie del Goethe. Il fortunato però, cui era serbato l' esporre dialetticamente nell'idea, conforme alla vera maniera occidentale, questo entusiasmo per la natura, o meglio questo spiritualizzamento della natura, fu lo Schelling. Così nella natura, la quale intesa nel più largo significato comprende tutti gli uomini e la intera storia, si rivelò appunto quell'infinita idea dell'Assoluto, la quale nella fede era stato il principio vitale della scienza cristiana, e poscia essa rifecondata portò di nuovo questa, come il portato di Eva riportò Adamo. Dalla natura il Cristianesimo si ebbe la storica coscienza di sè stesso; essa redimette l'intelletto disperato, come l'errante Caino, dal suo esilio, e l'ebbe accolto nel suo seno consolante (1).

Ma non andiamo più là, e raccogliamo in breve l'essenza e l'ufficio della filosofia cristiana, secondo il Hjort. L'uno e l'altro può in poche parole esprimersi, dicendo essere l'individuazione della fede. Ciò importa, che la fede non deve più oltre essere data come una storica

(1) *Ibid.* p. 140-142.

tradizione, come il riflesso d'un fondo comune ed indefinito di tutta quanta la vita cristiana; ma sì come coscienza individuale, come elemento naturale e però necessario di ciascun cristiano, il quale in tutti noi fa mestiero che si trovi e si riveli. Questo è il grande e santo uffizio cui deve compiere la filosofia cristiana. Con altre parole: Cristo è la parola spirituale; quindi segue, che la speculazione deve cercare nella natura e nella storia Cristo stesso, tutte le idee cristiane, la fede ed il suo principio immanente; il che avverrà, quando essa scientificamente applichi ed incorpori le idee della scienza della natura al corpo dello spirito, alla parola (1). Vedi iniquo vaneggiamento, odi maliziosissima pazzia ch'è questa! Non mi saprei in verità dire, se altro panteismo più intollerabile ed altro più stomacoso razionalismo potesse uomo insegnare. É poi da notare ch'egli stesso apertamente fa chiara l'indole della sua dottrina, e la connessione delle sue idee con quelle dello Schelling. Dell'Hegel poi egli dice che la sua logica è fatta interamente nel senso della teorica schellinghiana, e costituisce un elemento integrale della filosofia cristiana (2). Dopo le quali dichiarazioni mi pare essere fatto libero dalla noja e dal fastidio di dimostrare più oltre il nesso dell'idea della filosofia cristiana del Hjort con quella già da noi esposta e confutata dello Schelling e dell'Hegel.

Tuttavia come per conchiusione della presente esposizione, avvertiamo che il Hjort, nel determinare la nozione della cristiana e patristica filosofia, muove dal supposto del panteismo e del razionalismo. Ora non è egli

(1) *Ibid.* p. 142 — 143.
(2) *Ibid.* p. 144.

un dovere indispensabile del filosofo di esaminare, prima che vi si affidi, la verità delle supposizioni del suo discorso? In mancanza di che tutto il ragionamento, per quanto si voglia logico e concludente, non avrà mai maggiore forza ed efficacia, che d' una semplice ipotesi, priva d'ogni oggettivo e sostanziale fondamento. Vedesi chiaro adunque, quanto vera sia quella grande sentenza, che i razionalisti, mentre vogliono farla da spregiudicati e da spiriti forti, hanno più che altri lo intelletto affascinato da falsi pregiudizii e da illogiche prevenzioni.

CAPITOLO II.

BRANIS

La storia della filosofia, fù chi disse essere la storia dei delirî dell'umana ragione. Questo noi non vogliamo già lasciar dire, chè l'uomo filosofando spesso ancora coglie nel vero. Tuttavia è da accordare che gli errori dei filosofi siano quasi sempre assai più strani e folli, che quelli in cui per avventura cadono coloro, che ad ogni altra umana disciplina danno opera. Della qual cosa volendo noi qui addurre una prova molto piana e facile, pogniamo in ciò la differenza tra gli errori dei primi e dei secondi, che questi sono per lo più cagionati dall'inconsiderazione della mente, e da una certa mancanza di riflessione; dove che quelli sono per contrario dai più sottili discorsi, e dalle più minute analisi preceduti. Negli uni vedi spesso l' uomo balordo, il quale non pensando alla buca, che gli viene tra i piedi, miseramente vi casca. Negli altri a un di presso è l' uomo che con molto stu-

dio e fatica cava a sè medesimo la fossa. Di che forse c' incontrerà un esempio nel Branis.

Tutti, egli dice, sappiamo conoscere la natura e l'indole della filosofia non cristiana; ma intorno alla filosofia cristiana, quale ne sia la natura ed in che propriamente differisca da ogni altra filosofia, non v'ha ferma sentenza, e molte repugnanti opinioni sono; dalle quali neppure l'esistenza o la possibilità di siffatta filosofia con certezza si raccoglie. Nel qual caso importa paragonarne tra loro le principali definizioni, affine che o ci accada trovare la vera, oppure ne prepariamo il ritrovamento. Queste poi possono ridursi a trè. La prima è, che la filosofia cristiana sia il sentimento cristiano, il quale con metodo scientifico si innalza dalla fede alla scienza (1). La seconda è così espressa: la filosofia cristiana è la dottrina cristiana, lasciata alla fede e non dimostrata da veruno argomento di ragione, ridotta però in ordine sistematico, e perciò scientifico (2). La terza finalmente è proposta in tal forma: la filosofia cristiana è l'idea d'una scienza, nella quale tutti i dogmi cristiani si rapportano ad un tempo alla ragione e sono insieme riserbati alla fede sola, d'una scienza per conseguente che nel fatto non può stare (3). Giova ora esaminarle col Branis, l'una dopo l'altra.

E facendoci dalla prima, la filosofia cristiana, secondo que-

(1) Philosophia christiana sensus est christianus, methodo scientifica e fide ad scientiam provectus» *De Notione philosophiae christianae* p. 4. Bratislaviae, 1825.

(2) Philosophia christiana doctrina est christiana fidei tradita, nullisque argumentis rationalibus demonstrata, in ordinem tamen systematicum, ideoque scientificum reducta. Ib. p. 6-7.

(3) Philosophiam christianam ideam esse scientiae, in qua omnia dogmata christiana simul rationi vindicentur, simulque soli fidei reserventur; scientiae igitur, quae reapse existere nequeat. *Ibid.* p. 9.

sta sentenza, da una parte non è da confondere col semplice sentimento cristiano, perocchè, ove questo si acqueta nella tradizione storica e solo della fede si nudre, quella in vece cerca per via di raziocinio e con metodo scientifico venire in cognizione di quel sentimento che altri ha della fede. Dall'altro lato poi essa differisce da ogni altra filosofia, in quanto essa muove dal sentimento cristiano, ch'è come un dono estrinseco all'uomo; dove che ogni altra qualunque procede dalla ragione stessa, e solo in essa si fonda. Però a questa sentenza oppone così il Branis. Se la dottrina cristiana può dalla fede passare interamente nella scienza, ed essere dalla ragione accolta; bisogna dire ch'essa sia di sua natura razionale. Ma ciò ch'è razionale, può la ragione produrlo; quindi eziandio senza il Cristianesimo, ed innanzi allo stesso, la ragione avrebbe potuto da sè la dottrina cristiana produrre. Per questo modo non rimane nel fondo alcuna differenza tra la filosofia cristiana ed ogni altra filosofia; meno che non si voglia questa ritenere, cioè, che l'una non sia dalla ragione derivata, tutto che avesse potuto provenirne; mentre l'altra trae nel fatto origine dalla ragione. Ma anche ciò non può mantenersi; perocchè tutti quei dogmi ed istituti, cui la ragione compie, avvegna che al Cristianesimo bene si accomodassero, noi non di meno alla naturale facoltà della mente li rapportiamo, e li distinguiamo dalla dottrina cristiana. Per la stessa cagione adunque è da riferire alla naturale potenza dell' uomo la scienza cristiana, quando la ragione si è quella che riduce a scienza razionale la dottrina cristiana. Onde conchiudesi, che secondo questa definizione la filosofia cristiana non sia diversa nella sostanza da ogni altra (1).

(1) *Ibid.* p. 3-5.

Prima di passare oltre conviene esaminare; se sia vera e fondata la critica del Branis sopra la prima diffinizione? Nella quale quistione a procedere con ordine, si vuole innanzi analizzare quella diffinizione. Primamente è una poco esatta espressione, per non dire impropria, quella di senso o sentimento cristiano, usata a dinotare la dottrina dommatica e morale della rivelazione. Tuttavia lasciando di siffatta locuzione, considero esser troppo vaga ed indeterminata l'idea della filosofia cristiana, quando solo si dica ch'essa sia la scienza razionale della dottrina rivelata. Per fermo, i teologi cattolici, non razionalisti, riconoscono eziandio una scienza della fede; senza che a loro ne venisse però imputazione di razionalismo. Ora, in quale di questi due modi abbiasi ad intendere quella scienza che muove dal sentimento cristiano, ciò non è spiegato nella definizione. Ma o nell'un modo o nell'altro che voglia interpretarsi la cosa, egli è chiaro che la detta diffinizione non possa difendersi. Che sia viziosa nella sentenza dei razionalisti, non accade il dimostrarlo. L'insostenibilità poi della medesima, intesa anche nel buon senso dei teologi cattolici, è manifesta, dacchè essa più alla teologia cattolica, che alla filosofia convenire potrebbe. Conciossiachè solo la teologia muova da principii rivelati, il che non può fare la filosofia, come quella che ha fondamento nella ragione. Per la qual cosa la predetta diffinizione della filosofia cristiana è da rigettare come falsa.

Consideriamo però la cosa da un altro lato, e cerchiamo altramente intendere quelle parole di senso o sentimento cristiano. Certamente l'educazione religiosa, che i popoli europei ricevono fino dai più teneri anni, fa che essi si avvantagino di gran lunga dagli antichi popoli. Il Cristianesimo anche storicamente considerato ha esercitato

tale azione sull'umanità, da riformarla o meglio rigenerarla. L'uomo adunque cristianamente educato porta seco certi principii, certe massime di vita tutto cristiane, in breve sente cristianamente. Questo sentimento, divenuto come naturale all'uomo, agisce con tanta forza sulla vita intellettiva e spirituale, che solo per astrazione tutta propria di taluni filosofi, può questa considerarsene affatto indipendente. Per il che, quando l'uomo ponesi a filosofare, non può mai, per duri sforzi che faccia, rendersi libero affatto dall'azione del Cristianesimo, da poi che questa maniera di pensare è divenuta in lui come una seconda natura. È poi un errore il credere che ciò arrechi pregiudizio alla libertà del filosofare, la qual cosa dopo quello che si è ragionato di sopra niuno si ardirà negare. La natura inoltre non si fa mai proprio ciò che le repugna, e molto meno la logica, nata sul fondamento della natura, può dalla medesima riportar danno e fastidio. Lo stesso Cartesio infine, mi penso, non avesse voluto dire che altri filosofando dovesse proprio rigettare assolutamente tutte le prevenzioni dall'animo, ma piuttosto che non vi dovesse far sopra fondamento, prima che per dimostrazione le abbia provate vere. Ciò posto non sarebbe a dire filosofo cristiano colui il quale studiasse di acquistare un convincimento scientifico di quel suo modo di pensare cristiano, ricevuto dalla cristiana educazione? Noi abbiamo risoluto affermativamente questo problema nel nostro discorso proemiale.

Ma vedesi pur chiaramente non esser questo il significato della prima definizione, ed in ciò ci accordiamo col Branis, il quale la confuta in senso razionalistico. Conveniamo poi eziandio col medesimo, che in siffatto intendimento non v' abbia divario tra la filosofia cristiana ed ogni altra. Conciosiachè il razionalismo di sua natura non riconosca

differenza tra la filosofia ed il Cristianesimo; onde filosofia cristiana è per esso come dire un pleonasmo. Non di manco è da notare nella critica del Branis, ch'egli piglia la scienza in un troppo stretto significato, in quello cioè puro a priori, che si applica alle scienze matematiche. Ma questo vizio si mostrerà più chiaramente nelle altre critiche di lui; ed ivi più in acconcio cadrà discorrerne.

Intorno alla seconda definizione, esamina così il Branis. Se la dottrina cristiana può essere ridotta in tale ordine scientifico, che i singoli dogmi siano tra loro connessi per una determinata relazione logica, ne segue ch'ella sia di sua natura razionale. Per fermo, vuolsi concedere che quel rapporto il quale unisce e lega insieme i dogmi particolari, sia razionale; chè, se dalla ragione non derivi, è nullo. Questo legame poi, affine che non sia meramente soggettivo, vuole avere un fondamento nella natura di ciascun dogma. E però ciascun dogma fa mestiero che abbia un elemento almeno razionale, sopra il quale quel razionale rapporto si fondi. Ora è assurdo che un dogma stesso di contrarii elementi si componga; onde se con certezza sappiamo che un elemento è razionale, l'altro non può essere non razionale. Per questo modo seguita, che la natura tutta del dogma sia razionale, quando si conviene che esso debba avere razionale rapporto coll'altro. Dal che si raccoglie essere apertamente repugnante la seconda diffinizione, come quella, che mentre vuole la sola fede per base e fondamento della cristiana filosofia, presume inoltre che ciascun dogma sia in ordine sistematico disposto (1).

Questa critica del Branis non è giusta, tutto che non con-

(1) *Ibid.* p. 7-8.

venga per altro capo alla filosofia cristiana la detta diffinizione. Dimostriamo prima la seconda parte della nostra proposizione. Dapprima un vizio manifesto della definizione consiste nella generalità ed indeterminazione, per la quale essa potrebbe ugualmente essere accomodata alla scienza teologica che alla filosofica. Per vero, tutti i teologi eziandio i cattolici convengono essere uffizio del teologo investigare il nesso ed in generale il rapporto di un dogma coll'altro (1). Anzi andiamo ancora più là, e diciamo che la predetta definizione solo alla teologia potrebbe in qualche modo convenire, ma in nessuna guisa alla cristiana filosofia. Dico , potrebbe, in quanto molte verità di fede si possono colla ragione dimostrare ; e si debbono poi provare quelle, che S. Tommaso denominò preamboli della fede. Ma nella filosofia cristiana non può mai la fede divina porsi a fondamento e base di dimostrazione ; perocchè la filosofia essenzialmente si nudre di ragione e di naturale discorso. Per la qual cosa non può essa intramettersi propriamente in ciò che è di fede , e portar giudizio sopra i singoli dogmi della rivelazione. Del che avendo lungamente discorso nel principio del nostro libro, non accade qui ripetere le cose dette; e conchiudiamo che la deffnizione arrecata della filosofia cristiana male può alla medesima convenire.

Venendo poi alla critica del Branis, avvertiamo che la mancanza di un termine rende vizioso tutto il suo ragionamento. L'idea che a lui manca è l'idea del soprarazionale ossia del sovrintelligibile , senza la quale non è da negare , che riesca assurda ed impossibile la scienza teologica come tale. La dimostrazione ch'egli ne allega è

(1) Cf. Perrone *Praelect. theolog.* Vol.III. Tart. III, sect. II. P. II.

non manco vera che sottile. Ma mettiamo in campo l'idea del sovrintelligibile; e l'argomento diventerà sofistico. Analiziamo in vero quel discorso. Senza dubbio il nesso scientifico e sistematico che vuol porsi trà i dogmi presuppone un rapporto intelligibile trà i medesimi. Che se questo rapporto non sia mero idealistico, è necessità che abbia un fondamento nella natura del dogma stesso. Onde fa mestiere che nel dogma v' abbia un elemento intelligibile, con cui quella relazione di ragione si connetta. Ma da ciò non segue, che il dogma non possa avere un altro elemento sovrintelligibile, il quale propriamente costituisca il mistero. Conciosiachè l'intelligibile non al sovrintelligibile, ma sì all'intelligibile repugni. In effetti il sovrintelligibile dicesi tale per rispetto a noi, e non in ordine a Dio, per il quale tutto è intelligibile. La ragione poi ci persuade che vi debbano essere i sovrintelligibili, e che questi pertanto contengano un elemento intelligibile, senza che non sarebbe pure possibile la rivelazione dei medesimi (1). Quali poi siano in particolare questi sovrintelligibili rivelati, e quale sia l' elemento intelligibile in ciascuno di loro, non può la ragione da sè determinarlo, indipendentemente dalla rivelazione. Ciò posto, non v' ha più quella contraddizione, di cui parla il Branis nella definizione per lui allegata; mentre non repugna, che la ragione trovi trà i singoli dogmi un legame sistematico, e li disponga però in un ordine scientifico, senza che possa, in virtù dell'elemento sovrintelligibile, dimostrarli rigorosamente da sè. Perchè un dogma sia dimostrabile, è necessario che sia intelligibile di sua natura; ma perchè un dogma possa coll' altro annodarsi, basta ch' abbia un ele-

(1) Cf. S. Agost. *De Trinit.* L. VIII, c. 8.

mento solo intelligibile. Dalle quali cose raccogliamo, che sebbene la definizione detta non sia all'idea della cristiana filosofia accomodata; essa però non è repugnante e contraddittoria, siccome difende il Branis.

Veniamo finalmente alla terza diffinizione. Innanzi però di confutarla, per non prendere errore, fa mestiero d'intenderne lo sviluppo. Nell'idea della filosofia cristiana, dicono i suoi difensori, entrano necessariamente due elementi, la fede e la ragione, l'una, perchè la detta filosofia sia cristiana; e l'altra, perchè possa essere scienza filosofica. Or la fede e la scienza sono due cose repugnanti; e però la filosofia cristiana non può recarsi in atto. Ciò poi conferma l'attuale stato della teologia, in cui da una parte vedesi lo sforzo di ridurre i singoli dogmi rivelati alla ragione insieme ed alla fede, e dall'altra si scorge una lite interminabile trà teologi, chi oppugna, e chi difende la ragione, e gli stessi oppositori e difensori neppure tra loro convengono nel resto (1). Ma per meglio intendere questa sentenza conviene considerarla in opposizione a due altre le quali essa combatte. Sono dapprima di quelli, i quali insegnano, che il Cristianesimo sebbene convenga interamente colla ragione, pigli non di meno tutta l'autorità dalla fede. Secondo loro, la ragione e la fede hanno un terreno proprio a ciascuna; la ragione dà la conoscenza, la fede induce la riconoscenza; nè la cognizione comprende necessariamente la riconoscenza, nè il riconoscimento include sempre il conoscimento. Così in effetti posso io conoscere l'essenza della cosa, senza che ne abbia riconosciuta l'esistenza; e posso invece riconoscerne l'esistenza, quantunque non ne intenda l'essenza. La cognizione poi

(1) *Ibid.* p. 8-10.

deriva dalla ragione, ma il riconoscimento nasce o dal senso o dalla fede. Perchè adunque la dottrina cristiana sia conosciuta, fa mestiero ch'essa sia consentanea alla ragione: nel qual caso però la ragione ne conosce solo la possibilità, ovvero la verità ideale. Perchè poi essa sia riconosciuta nel fatto, v'ha bisogno della fede, per la quale si ottiene là verità reale del Cristianesimo. Onde i dogmi cristiani per la cognizione sono da rapportare alla ragione; per il riconoscimento poi alla fede (1).

I difensori della terza sentenza confutano per tal modo questa teorica. Essi dicono che questa teoria poggia tutta sulla falsa distinzione della cognizione dalla ricognizione. In verità una siffatta distinzione, quantunque potesse stare da sè, non ha luogo pertanto nella scienza, in cui la cognizione scientifica include sempre il riconoscimento, cioè non la possibilità sola del suo oggetto, ma eziandio la necessità. Per la qual cosa chi concede al Cristianesimo solamente una tale cognizione, che esclude il riconoscimento, egli nega in effetti la possibilità di una scienza cristiana. Onde quella distinzione, dicono eglino, quando fosse pur vera, ella piuttosto fa per noi, che si faccia contro noi. Tuttavia il Cristianesimo rifiuta una scientifica spiegazione, solo perchè di sua essenza è riposto nella fede. E quei sforzi dei nostri tempi di renderlo più razionale, che la sua natura consenta, possono però dalla fede allontonarci, ma di condurci alla scienza del medesimo non possono avere efficacia.

Sono poi altri, i quali mentre negano potersi dare una

(1) Notiamo che questa sia l'opinione degli hermesiani in Germania, e non molto si dilunga dalla nozione güntheriana intorno alla fede soprannaturale.

scienza del Cristianesimo, difendono medesimamente non doversi solo colla fede abbracciare. E quindi accade di mettere in campo un luogo mezzano tra la fede e la scienza, dove essi pongono il Cristianesimo; il quale così ridotto potrebbe denominarsi empirico. Imperciocchè costoro non sono dissimili da quei fisici, che noi diciamo empirici, i quali da una parte rigettano la vera scienza della natura, e dall'altra non stanno al testimonio solo dei sensi, gridando sempre niente dover fare maraviglia, mentre la cosa può spiegarsi in tal modo e tal'altro. Così quelli ancora ricusano una teorica scientifica della dottrina cristiana, ma non però vogliono comportare quella fede che semplicemente accoglie i dogmi, e piamente contempla ciò che v'ha in essi di maraviglioso; spiegano incontra tutte cose, e non lasciano dire che una qualsivoglia cosa sia fuori l'ordine consueto di natura. Questi siffatti teologi debbono sapere, che non si dà luogo mezzano tra la fede e la scienza, e quando essi credono di tenere tra l'una e l'altra il mezzo, essi in verità sono dall'una e dall'altra discosti; onde non sono nè filosofi nè fedeli (1).

Dopo avere sviluppato colle parole dell'autore la terza diffinizione, passiamo ad esaminarla. Dapprima la filosofia cristiana è essa davvero l'idea di una scienza, in cui ciascun dogma si rapporta insieme alla ragione ed alla fede? In siffatta definizione vedesi chiaro quel vizio notato nelle due prime, cioè ch'essa piuttosto alla teologia, che alla filosofia quadri e stia bene. Il che noi abbiamo di sopra dimostrato, tra perchè la fede non entra mai per ragion di metodo in filosofia, e perchè non può questa aver

(1) *Ibid.* p. 10-14.

scienza dei singoli dogmi riservati alla fede. Oltre di che riesce davvero assurda quell'idea della filosofia cristiana, in quanto alla scienza unitamente ed alla fede pretende rapportare tutta la dottrina rivelata. E ciò, non perchè la fede repugnasse alla scienza, come gli autori di detta definizione sostengono ; ma sì perchè si distrugge il concetto del soprannaturale e del sovrintelligibile, il primo dei quali entra necessariamente nella essenza della fede , come dono soprannaturale; ed il secondo è l'oggetto principale e proprio della fede. In vero, quantunque l'oggetto in genere della fede sieno le verità tutte della rivelazione, tuttavia noi abbiamo dimostrato, che il sovrintelligibile per il quale la rivelazione divina è assolutamente necessaria, spetta unicamente alla fede, e solo è dato alla ragione guidata dal lume della medesima intenderne l'analogia cogl'intelligibili. Ora abbiamo pure in diversi luoghi dichiarato, che ove si affermi il potere nella ragione di dimostrare da sè tutti i veri rivelati , si nega per conseguente il concetto del sovrintelligibile; e questo tolto , l'idea della divina rivelazione torna vuota , e togliesi alla fede l'oggetto suo proprio e principale. Che poi la fede non contraddica alla scienza , nel senso che d' una stessa verità possa il soggetto medesimo avere scienza e fede, è verità conosciuta in teologia (1). Conciosiachè la scienza si opponga alla fede e ne tolga il merito , come avverte S. Tommaso , solo quando si fa giudice della verità della fede , quasi volesse ella costituirne la ragione formale. Ma dall' altra parte , il sostenere che di tutte le verità della fede si possa avere scienza naturale , vale quanto distruggere l' obbietto proprio della fe-

(1) Cf. Perrone. *De Analogia rationis et fidei*. Sect. I. C. II. *prop*. IV.

de, il sovrintelligibile. Nel che bisogna ritenere il principio delle scuole, a cui non altro che cavilli possono opporre gli avversarii, la scienza essere una specie di visione, e l'obbietto proprio della fede essere ciò che non si vede (1). Dalle quali cose conchiudiamo, che la terza definizione della filosofia cristiana difetta in logica, e sente di razionalismo. In quanto poi a quelle due sentenze, che i difensori della medesima combattono, noi ci consentiamo con loro, e non crediamo doverci in ciò più stendere.

Ora che abbiamo esposto in breve i nostri pensamenti intorno alla terza sentenza, giova considerarne la critica del Branis, il che ci menerà ad una più chiara nozione della sua sentenza. Egli sulle prime si accorda colla terza definizione solo per la prima parte, cioè che la filosofia cristiana sia l'idea d'una scienza, nella quale il Cristianesimo si riferisca unitamente alla ragione, e si mantenga alla fede. Solo poi per la seconda parte egli si oppone, mentre sostiene che una siffatta idea possa recarsi in atto (2). Se si cerchi invero la ragione, egli soggiunge, perchè questa idea non possa mettersi ad effetto; si risponde, che la nozione di scienza contrasta alla fede e la toglie. Ma in questa risposta ristrignesi l'idea di scienza in troppo stretti limiti, mentre in effetti essa è più larga ed

(1) «Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet, quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa» Q. I. art. 5. «Scitum est visum, et creditum est non visum.» *Ibid.*

(2) «Ac primum quidem descriptioni illi philosophiae christianae, ut scientiae, qua Christianismus et rationi vindicetur et fidei reservetur, prorsus suffragamur; hanc autem scientiam exstrui non posse, sed meram inexpedibilemque ideam remanere, nullo modo concedimus.» *Ibid.* p. 14.

estesa. La scienza per fermo, egli segue a dire, generalmente vuolsi diffinire, essere l'azione della ragione tendente all'oggetto, colla quale la ragione conosce, che l'oggetto si appartenga alla sua stessa essenza, e che essa costituisca l' essenza medesima dell'oggetto. Che, se l'oggetto è qualche cosa di finito, cioè di tal fatta che non esprime l' intera essenza della ragione, ma solo una parte della medesima; allora egli non richiede per sè tutta l'opera della ragione; l'azione del conoscere per conseguente sorpassa i limiti dell'oggetto, e la ragione stessa si mostra qui come determinante e legislatrice. Onde ancora con buono diritto affermiamo di siffatti oggetti, che la vera cognizione scientifica dei medesimi, per la legge della ragione, sia la costruzione. Per contrario, affatto diverso è il procedimento della ragione nella cognizione dell' oggetto infinito. L' azione invero conoscitiva non può eccedere qui l'oggetto, perchè infinito, anzi sempre aderisce a lui; per il che la ragione qui non determina assolutamente, ma determina l'oggetto solo per quanto dall' oggetto stesso viene determinata. Perocchè quantunque eziandio la scienza dell' infinito, come ogni scienza, si versi nell'equiparare « Gleichsetzen » l' essenza della ragione e l' essenza dell' oggetto; nondimeno, poichè l' essenza dell' oggetto è infinita, anche lo stesso agguaglio vuole essere infinito, per modo che la scienza dell' infinito sempre si attui; ma non possa essere perfetta e compiuta in veruno tempo finito. La forma poi della medesima necessariamente deve essere tale, che la ragione sempre determini l' oggetto, ma sempre dal medesimo come infinito sia mossa a togliere i limiti, per guisa che vi sia una vicissitudine di determinazioni trà la ragione e l'og-

getto, nella quale permutazione dall'una parte la ragione mostri l'infinitezza di sua essenza, e dall'altra l'agguaglianza di essa e dell'oggetto sempre più a mano a mano si compia. Quindi ancora seguita, che la scienza dell'infinito non è espressa da quale si voglia determinata cognizione, ma solo dal nesso e dal progresso delle definite conoscenze sì, che la sola storia sia la forma della sua manifestazione (1).

Per chiarimento della sua idea della scienza, e propriamente della distinzione tra la scienza del finito e dell'Infinito, l'Autore allega l'esempio della scienza naturale, la quale dividesi nella Matematica e nella Fisica; l'una che considera le cose naturali nella loro singolarità, ossia nella loro forma, ed è però scienza del finito: l'altra che riguarda il legame ed il nesso delle singole cose, ed è però scienza dell'Infinito, conciossiachè quel congiungimento ed armonia manifesti ed esprima l'infinita essenza di tutta la natura. Dalla quale somiglianza si vede, egli dice, chiaramente, che la ragione umana realmente si occupi della conoscenza dell'oggetto infinito. Lo stesso potrebbe dimostrarsi della filosofia, ove si attenda al suo sviluppo storico, come manifestazione dello stesso oggetto infinito; perocchè quel mondo intelligibile che costituisce lo oggetto suo proprio come il mondo visibile forma l'oggetto della scienza naturale, non è manco infinito che questo, e sebbene sia dato a contemplare nella ragione, non però è posto dalla stessa umana ragione (2).

Intesa così l'idea della scienza, facilmente, aggiunge il

(1) *Ibid.* p. 14-16.
(2) *Ibid.* p. 16-20

Branis, si avrà il vero concetto intorno all'indole della filosofia cristiana. Nel Cristianesimo in vero, sia che lo consideri in ordine alla volontà, sia in ordine all'intelletto, si offre al genere umano un certo oggetto infinito, la cui natura qui non possiamo diffinire, conciossiachè esponghiamo non la filosofia stessa cristiana, ma la forma solo e la possibilità della medesima. É cosa manifesta poi, che la percezione di questo oggetto è posta tutta nella fede; affatto nello stesso modo, che l'intuizione del mondo esterno ha luogo solo pel senso. La scienza adunque del Cristianesimo, riguardando solamente alla sua nozione, è l'agguaglio della ragione e dell'oggetto del Cristianesimo, del quale pareggiamento, ponghiamo che sempre si effettui, pure per l'infinitezza dell'oggetto non si può mai venire a capo. Niente di manco abbiamo l'idea ancora della perfezione di questa scienza; perocchè possiamo pensare uno stato, in cui la ragione talmente riconosca sè stessa nell'oggetto della fede, e quest'oggetto in sè medesima, che, come nella perfetta scienza naturale è tolta ogni differenza tra la cognizione e l'esperienza, così ancora qui svanisca e si dilegui ogni divario tra la cognizione e la fede, e la stessa fede torni cognizione e la cognizione visione. Però segue dalle cose dette, che questa stessa idea stia nell'infinito, e non possa in tempo finito veruno recarsi a perfezione. Il che si accorda con quel pronunziato della fede, che la visione di Dio, la quale è lo stato della perfezione somma dell'uomo, sia riposta oltre i limiti del tempo, quando l'uomo, posata la terrena soma, avrà vestita una natura eterna. Non di meno l'idea di questa scienza continuamente si attua, ed in questa attuazione temporanea consiste l'attuale scienza cristiana, la quale si differenzia dalla scienza perfetta, in quanto la ra-

gione e la fede nello stato presente non costituiscono un'unità indiscreta, ma ancora si distinguono. Non pertanto vicendevolmente si determinano per guisa, che la ragione di dì in dì diventa sempre più cristiana, e la fede intelligente. Conciossiachè la ragione, in quanto riceve dalla fede l'oggetto della medesima, sempre viene dalla fede determinata: in quanto poi converte nella sua essenza quello che le si porge, conoscendolo appartenente alla sua essenza, essa equipara a sè lo stesso oggetto della fede, e determina la fede per la cognizione. Rettamente adunque la scienza cristiana vien definita per l'azione della ragione, colla quale l'oggetto del Cristianesimo si rapporta alla ragione, senza toglierlo però alla fede: nè questa diffinizione implica alcuna contraddizione, purchè ritiensi che quella scienza per una infinita progressione sale dalla fede alla cognizione (1).

La sentenza del Branis, bene s'intende dalle cose dette, non è che un corollario della filosofia panteistica dello Schelling e dell'Hegel; onde è da rigettare come assurda e panteistica la diffinizione della scienza che dice essere l'azione della ragione, colla quale la ragione conosce che l'oggetto si appartiene alla sua stessa essenza, e che essa costituisce l'essenza medesima dell'oggetto. Quanto poi sia puerile e non degno di confutazione il dire, che la matematica sia la scienza del finito e la fisica dell'infinito, ognuno l'intende di per sè. Noi non vorremmo dire più là, facendo in ciò avvertire, quanto sia vero che i più opposti errori spesso si toccano, come è a dire il panteismo idealistico ed il materialismo. Imperò si vuole proprio avere una mente rivolta abitualmente in giù nelle mate-

(1) *Ibid.* p. 20-22.

riali sostanze, per dire che l' obbietto delle matematiche sia inferiore, anzi finito, a rispetto di quello della Fisica ch' è infinito. E poichè l' infinito ha rapporto di causa verso il finito, ne seguita questo paradosso, che la fisica crea la matematica, come presso l'Hegel lo stato crea la religione. Ma il principio di questa teorica si vuol riporre nella falsa opinione, che le matematiche considerino le forme delle naturali cose, dove che la fisica si occupi del loro nesso e legame. A me pare che fino lo scolare nelle matematiche sappia far ragione, che il triangolo ed il cerchio di cui egli discorre non sia nulla delle materiali cose, ma invece sia un idea pura ed eterna. Le verità matematiche poi sono, come eterne ed immutabili, anteriori alla ragione umana che le investiga e le rinviene, secondo le belle teoriche di S. Agostino, di S. Tommaso, e del Leibniz, tanto è lungi che siano create dalla fisica. Ai moderni dopo il Kant è piaciuto denominare costitutivi i principii della Matematica come quelli che sempre ed immediatamente determinano *a priori* quale la cosa debba essere; laddove i principii filosofici sono per sè sempre regolativi in quanto insegnano come la cosa deve essere pensata, e solo mediatamente possono dirsi e sono constitutivi (1). Conforme a questa veduta ripete spesso il nostro Vico (2) che la legge della conoscenza matematica sia la costruzione. Questa teorica ha, per maniera di dire, due manichi: a pigliarla dall'uno, essa è vera e profonda, dall'altro è falsa ed erronea. I panteisti di Germania, come il Branis spiega, la torcono ad esprimere l' infinita attività della ragione umana, la quale crea non pure le scienze, ma altresì gli oggetti finiti delle medesime.

(1) Cf. Fries. *Neue Kritike der Vernunft.* II. V. §. 151. p 278-279.

(2) Cf. *Principii di scienza nuova* p. 151. e segg. Milano 1844.

Questo è quel manico, dal quale se tu la prendi non puoi ritenerti che non caschi nel panteismo. Presa poi dall'altra banda, essa vuol dire che come l'oratore costruisce la orazione, così, serbando le ragioni della differenza, il matematico costruisce la scienza delle relazioni delle grandezze. Nè altri fanciullescamente opponga, che solo di costruire le figure abbia facoltà il geometra, perocchè egli non potrebbe integrare la figura, quando non avesse nella mente sua costruita la dimostrazione. Così quella distinzione kantiana dei principii può da un lato dare appicco al soggettivismo, in quanto fa della filosofia la mera scienza del pensiero umano. Ora tutti consentono che la filosofia sia la scienza legislatrice delle singolari scienze, in cui lo scibile umano si diparte. Essa deve fornire a tutte il metodo. Ma, come potrebbe ciò fare, quando fosse nei principii più debole, e meno sicura nel metodo, che una scienza particolare? Quindi noi manteniamo rigorosamente nella parte sistematica della filosofia il metodo di costruzione, dal quale la matematica piglia il proprio processo. Ma il dichiarare queste cose più distesamente sarà l'oggetto di un altro lavoro.

Nell'applicazione pertanto al Cristianesimo si manifesta più chiara l'assurdità e l'enormezza della panteistica dottrina del nostro Autore. Nella filosofia cristiana la ragione riconosce l'obbietto infinito della fede come appartenente alla sua essenza, e riconosce sè stessa nell'essenza dell'obbietto. Di grazia, vorrei io sapere la prima cosa dall'Autore, come egli sà che la ragione umana sia infinita? Forse potrà egli allegare le speculazioni dello Schelling e dell'Hegel? Ma queste non sono state ricevute dal comune dei filosofi; e chi scrive non mi pare dovesse tenere conto solo di quelli che ad una particolare scuo-

la filolofica aderiscono ; massimamente dove questa è in aperta contraddizione con tutte le altre. Oltredichè confesso non sapermi tanto bene risolvere, come la fede possa distinguersi dalla ragione, quando una e la stessa essenza è l'obbietto dell'una e dell'altra. Sarà per avventura tra loro una differenza accidentale di gradi? Ma anche in tal caso non si potrebbe con certezza discernere, se sia l'infinito obbietto del Cristianesimo il quale si riveli gradatamente alla ragione; ovvero se sia questa la quale a sè medesima si discopra. Non veggo poi ragione, perchè questa rivelazione sia limitata dal tempo, mentre nell'infinito non ci è tempo veruno. Egli è vero, che l'infinito dello Schelling e dell'Hegel non rifiuta e scaccia da sè il tempo, il grado ed il limite; ma noi, e, crediamo, tutti quelli che hanno logica al mondo, non potremmo mai concorrere in tale contraddittoria sentenza. Ancora sappiamo che nel panteismo tutti i contrarii si armonizzano, ed eziandio le antinomie del pensiero non sono che apparenti, ma in grazia della ragione noi ricusiamo di cuore di ammettere simili paradossi. Giunti a tal termine non andremo con questo ragionamento più innanzi, chè a quistionare con filosofi così fatti, i quali senza ritegno veruno e con viso franco ed aperto sostengono l'insostenibile, si perde l'opera ed il tempo.

CAPITOLO III.

RITTER

Il Ritter entra in una via tutta diversa da quella del Branis per diffinire la nozione della filosofia cristiana; conciossiachè quegli discorresse per ragionamento affatto puro ed a priori, e questi muova dalla storia e dai

fatti. Egli si pensa il Cristianesimo come la più profonda rivoluzione intellettuale avvenuta nell'umanità, e come il principio d'una nuova vita. Nota però molto bene, che la storia vera dell'umanità comincia dall'apparizione di Cristo; perocchè per avanti non vi erano che storie particolari di popoli separati e divisi. Fu solo allora che i popoli cominciarono veramente ad adorare il Dio dell'umanità, il quale tutte le nazioni ama di vero amore, senza preferimento e distinzione, e raccoglie in una grande società religiosa i greci, i romani e i barbari. Di maniera che al patriottismo degli antichi popoli rispose la carità evangelica, l'amore dell'umanità. Per tal modo i semi dell'incivilimento europeo, come ognuno può avvertire nelle orde germaniche e slave, sono strettamente connessi col Cristianesimo. Ed in generale vuolsi affermare che sotto l'azione potente della nuova religione crebbe e sviluppò la cultura morale e civile dei popoli moderni. Ciò posto, come potea la filosofia sorgere indipendente dal Cristianesimo, quando è ella l'espressione più viva della civiltà, e come la coscienza della vita, n'è insieme la guida ed il riflesso? Se l'uomo delle novelle nazioni cristianamente pensa ed agisce, egli filosofa eziandio cristianamente (1).

Queste poche linee porgono chiaramente l'idea che il Ritter ha seguito nel divisare la nozione della filosofia cristiana. Per la qual cosa, prima di procedere oltre a notarne le particolarità, giova esaminarla in generale. A prima vista facilmente altri consentirebbe, che la via intrapresa dal Ritter conduca alla vera idea della filosofia cristiana; chè chi ha in mano la storia ed i fatti, difficil-

(1) *Geschichte der christl. Philos.* Erst. Th. p. 7-8 Hamburg. 1841.

mente scambia le astrattezze col positivo. Tuttavia la storia a cui egli si attiene, a considerarla bene, appunto perchè troppo reale, è poco saldo fondamento dell'ideale; nè si vuole dal fatto spiegare l'idea, a modo dei sensisti; ma per converso il fatto dall'idea. Per verità a noi sembra che il Ritter confonda la filosofia cristiana colla filosofia dei popoli cristiani, laddove quella conviene discernere da questa. Quella, pogniamo che come questa sia nata sotto l'azione del Cristianesimo, è sempre di sua natura conforme al medesimo; quando l'altra può eziandio essergli contraria, come chi nudrito ed educato nella civiltà delle moderne popolazioni rinnega con malnata voglia la sua benefattrice, e le rompe anche egli contro una lancia. Fosse pur povero ed avaro di sì tristi esempii il nostro secolo! Ora, tornando in via, diciamo, che la storia può essere certa guida a rintracciare questa; ma quale quella sia e quale debba essere, essa non può mai coi fatti deciderlo. Concediamo che nel lungo novero dei sistemi filosofici appo le popolazioni cristiane trovansi per avventura in parte eziandio organati tutti gli elementi della cristiana filosofia; ma come distinguerli ed appurarli, senza che si abbia innanzi il concetto vero della filosofia cristiana? Oltre che, quando tra l'una e l'altra filosofia non si faccia differenza, incontrerà senza fallo nella storia di tenere per cristiano, un sistema filosofico, il quale stà nella più aperta opposizione alla dottrina cristiana, e contiene dogmi affatto contrarii. Ora ciò è avvenuto al Ritter, il quale sotto la comune denominazione di cristiana ha compreso la filosofia patristica, scolastica e moderna,

Ma affine di veder chiara la contraddizione in cui è caduto il Ritter, giova tener presente alla mente quello che egli richiede per potersi con ragione qualificare come

cristiana una filosofia. Perchè una filosofia possa dirsi cristiana, fa mestiero, egli dice, che nella essenza sia modificata e determinata dall'azione del Cristianesimo (1). In prova di che egli ragiona, che una qualunque efficacia del Cristianesimo sopra la filosofia non potrebbe farla denominare cristiana. Da che una tendenza spirituale ha esercitato, eziandio con molta forza, la sua virtù sopra le altre direzioni dello spirito, non si può dare a tutte il nome di questa tendenza; chè la ragione delle altre ne patirebbe. Così la religione ha pigliato sempre un grande impero sopra la filosofia, anche avanti l'era cristiana; eppure nel parlare rigoroso ognuno si farebbe scrupolo di dire pagana la filosofia della antichità. Similmente ciascuno non ignora che il Cristianesimo, fin dal suo nascimento, irradiando di sua virtù e forza tutto il mondo, ebbe ancora gran parte nello sviluppo della filosofia contemporanea di Alessandria, e n' ebbe fornito forse gli elementi più importanti, tuttavia, poichè non ne fu esso solo l'unica cagione determinante, niuno ebbe appellata cristiana quella filosofia (2).

Questa avvertenza del Ritter ci sembra esatta e ragionata. Perocchè, dove la detta denominazione volesse togliersi in una larga significazione, a noi pare, che non che la filosofia d'Alessandria, ma altresì tutta l' antica filosofia sarebbe a dire cristiana. Per verità, comunque piaccia pensare in astratto ed ipoteticamente, il fatto sta, che i primi filosofi di Oriente e di Grecia hanno filosofato sulle tradizioni del popolo, le quali noi sappiamo d'altra parte essere strettamente connesse colle divine ri-

(1) *Ibid.* p. 23.
(2) *Ibid.* p. 23. 24.

velazioni fatte ad Adamo prima e dopo la caduta. La parola divina è il fonte, il quale si spande, e facendo di sè molti rivoli, ineffia l'ingegno umano attraverso le nazioni ed i secoli. Lo sforzo dei filosofi dell'antichità, ove bene s'intenda, consiste nello sceverare il vero del falso, il genuino e l'autentico dal corrotto e dallo spurio delle tradizioni. In ciò si adopera tutta l'antica filosofia, e ciò dimostrano senza fallo le origini della orientale e greca filosofia, i viaggi dei filosofi greci, i loro istituti, le loro dottrine secrete, infine l'analogia stessa dei loro dogmi con quelli degli ebrei, ch' è l'argomento ribadito e ricalcato dai SS. Padri. Ora la rivelazione fatta nella pienezza dei tempi dall'Uomo-Dio comprende tutte le anteriori rivelazioni, di cui non è che il compimento e la perfezione. Di qui è che i Padri hanno insegnato essere il Cristianesimo nella sostanza della dottrina così antico, quanto il mondo. Onde l'antica filosofia, essendochè degli avanzi della primitiva rivelazione pasciuta fosse ed alimentata, dovrebbe in largo senso dirsi ancora cristiana. Massimamente, che la investigazione in quel tempo studiavasi a cernere l' oro delle buone credenze dal fango dell' errore e della menzogna, ed avvicinarsi, secondo la possibilità sua, alla scaturigine pura della divina tradizione. Essa nacque però ed avanzò in una lotta più o meno aperta e gagliarda contro la falsa religione del popolo, il paganesimo; e fu perciò a buon diritto detta precorritrice del Cristo, non nel senso positivo del Battista, o dell' aurora foriera del giorno, ma in senso negativo, come le lucide stelle vanno innanzi al grande pianeta. Tutta la storia per conseguente della filosofia andrebbe divisa in due grandi sezioni: la filosofia cristiana prima di Cristo, e la filosofia cristiana dopo Cristo. Ma questa sola divisione presa da

sè, non vale a fare intendere la moltiplice e variata indole dei sistemi, la quale eziandio sotto l'azione del Cristianesimo si manifesta. Pitagora e Talete, Socrate ed i Sofisti, i Vyasa ed i Djainas, andrebbero sotto il nome comune di filosofi cristiani prima del Cristianesimo; laddove nei libri dei Padri solo Socrate trovasi denominato cristiano, e non già i Sofisti. Lo stesso dicasi dopo l'Era volgare di Plotino e S. Giustino, Amorico di Chartres e S. Tommaso, del Rosmini e dell'Hegel. Per il che vuolsi convenire col Ritter, che una larga significazione del nome, cristiano, metterebbe confusione eziandio nella storia.

Ora se filosofia cristiana è a dire solo quella che essenzialmente viene determinata dal Cristianesimo, solo tale potrà essere quella che riesce in pieno accordo col medesimo. Ed egli sarebbe poi certamente assurdo, denominare così una filosofia, la quale non pure se ne discosti, ma non lo riconosca altresì nella sua natura divina, e lo sottoponga alla filosofia stessa, ai ritrovati dell'umana ragione. Nientedimeno in sì aperta contraddizione è caduto il Ritter, sostenendo doversi rapportare alla cristiana filosofia tutta la speculazione della Riforma e de' tempi moderni. Le prove ch' egli ne arreca possono ridursi a quattro, le quali noi verremo esponendo e confutando. La prima può così raccogliersi. La filosofia dei popoli moderni al bel primo fu cristiana, poichè fu dessa la scolastica. La filosofia però in generale non può rigettare ciò che una volta si è appropriato essenzialmente; e quindi quella che tenne dietro alla scolastica filosofia, conciossiachè nel fondo fosse identica alla medesima, vuolsi dire eziandio cristiana (1). Confesso che non mi so ancora persuadere di

(1) *Ibid.* p. 35-26.

questo argomento; chè mi pare si volesse della filosofia far proprio una persona. Come non può un filosofo negare affatto ciò che prima di lui altri ha affermato? Bisogna esser stolto interamente per negarne non dico la possibilità, ma il fatto nella storia dei sistemi. Ove poi di tutti i filosofi si faccia una persona sola, è chiaro che la proposizione del Ritter diventa un giudizio identico; perocchè non può la persona perdere ciò che l'è essenziale, senza che cessi d'essere persona. Ma la cosa non sta così; e niuno ha mai detto che la filosofia sia una persona ovvero una sostanza. Solo l'immaginativa fantastica può menare ad un errore simile

A quel che accese amor tra l' uomo e 'l fonte (1).

Ma egli soggiunge, essere assai spesso un eccesso dell'animosità dei partiti, tenere gli amici veri d'una cosa per suoi proprii avversarii. E quindi fu che la Riforma combattendo la superstizione appresa nei cuori cristiani, credette di far la guerra al Cristianesimo in sè (2). Ci perdoni però l'erudito storico, chè a sostenere un errore, un nuovo errore non vale. Nò, non fu la superstizione, diciamo noi, contro cui vibrarono la lancia gl' increduli e gli atei del tempo della riforma, fù per contrario il Cristianesimo nella sua verità e realtà; conciossiachè l'indifferentismo, l' incredulità e l'ateismo si oppongano all'essenza del Cristianesimo. E che tali errori non sostenga la religione di Cristo, te ne risolve la sola lettura del Catechismo. D'altra parte il Ritter non può negare che sia tale

(1) Dante *Parad.* C. III.
(2) *Ibid.* p. 68.

la dottrina dei filosofi riformatori ; ed egli stesso ne discorre in tal guisa. «Una filosofia, egli dice, la quale si separa dalla religione , può pigliare trè diverse relazioni verso la medesima. Può essa o mantenersi indifferente verso la stessa, come la filosofia e la religione nulla avessero di comune tra loro, ma ciascuna avesse a coltivare il proprio campo separatamente ; o vendicare a sè quel terreno, sopra cui altra volta ebbe dominato la religione; ovvero finalmente, mandata giù la visiera, contrastare con aperta ostilità quanto la Religione insegna sopra Dio e le divine cose. La filosofia moderna è passata per tutte queste trè posizioni» (1). « Quel piglio leggiero, e giocoso, discorre così egli altrove della filosofia del passato secolo, ch'ella faceva a tutto ciò ch'è santo, l'ateismo ch'era predicato pubblicamente, i dubbî ch'erano mossi sulla possibilità di conoscere altra cosa che i fenomeni, ancora l'affermare che non esiste altra cosa fuori il sensibile, tutti questi risultamenti mostrano bene di qual natura sia stato lo svolgimento della filosofia, che a tale eccesso ebbe riuscito» (2). Da questo carattere della filosofia della riforma ciascuno può raccogliere la contraddizione del Ritter, mentre egli sostiene che sia questa essenzialmente cristiana. La cosa tornerebbe appunto nel medesimo termine; che se altri trovasse essere il politeismo essenzialmente monoteismo, ovvero le tenebre, di loro essenza, luce. Che se un siffatto ragionamento cammina manifestamente a rovescio della logica, dovrà egli seco noi convenire o d'avere sul bel principio errato nel diffinire il concetto della filosofia cri-

(1) *Op. cit.* Funf. Th. p. 92. Hamburg. 1850.
(2) *Ibid.* Erst. Th. p. 66.

stiana, ovvero non doversi alla medesima rapportare la riforma, e la moderna speculazione indistintamente.

Ma vegnamo alla seconda prova. La storia della Chiesa, egli dice, ch'è la storia del Cristianesimo, comprende eziandio le eresie; perchè dunque si vorrà escludere dalla cristiana filosofia il gnosticismo e la riforma? (1). L'argomentare dall'esempio, noi rispondiamo, non giova, quando non s'abbia dimostrato convenire al proposito la parità. A noi poi sembra chiaro che qui non quadri la somiglianza; perocchè lo storico della Chiesa non si propone, come il Ritter, esporre solo ciò ch'essenzialmente la medesima concerne; ma altresì quello che comunque alla stessa si riferisce, avvegna che di lontano e dal di fuori. Onde nella storia ecclesiastica trovan luogo le relazioni della Chiesa con i diversi Stati, i riti e tutto quanto eziandio che in menoma parte le si attiene. Ciò poi non può dirsi della storia della cristiana filosofia, quando il Ritter ha stabilito doversi tenere come tale solo quella, che nella sua essenza viene dal Cristianesimo determinata.

La terza prova non vale più che la seconda, colla quale ha somiglianza. La filosofia, egli dice, sta sempre nel più stretto rapporto colla religione e colla maniera di pensare dei popoli, di cui essa non è che la fedele immagine. E poichè, egli soggiunge, questo pensiero nei popoli moderni d'Europa è stato modificato essenzialmente dal Cristianesimo, ch'è la religione loro, ancora cristiana n'è divenuta la filosofia. Per conseguente, nella guisa che i popoli ed i moderni Stati europei diconsi cristiani, sebbene nella loro storia e costituzione attuale molti siano i princi-

(1) *Ibid* p. 37.

pii opposti al Cristianesimo; del pari cristiana vuolsi denominare la loro filosofia, come che molti elementi anticristiani essa mantenga (1). Anche qui calza la stessa risposta, solo che si ponga mente all'intendimento nostro nel dire cristiane le popolazioni moderne. Essenzialmente, ossia nella sostanza e nella verità solo il cattolico vuole tenersi per cristiano: impropriamente poi dicesi tale eziandio chi in parte riconosce la dottrina del Salvatore, affine di distinguerlo da altri che affatto non l'ammette. Anche poi in ordine ai governi cattolici non direi tale nel vero senso quello, che nel fatto mantenesse principii ed usi contrarii all' insegnamento dell' Apostolica Romana Chiesa, torre incrollabile del Cattolicismo, che dalla sommità dei sette Colli vede sicura nell' avvenire il cadere dei suoi nemici, ed il suo trionfo. Ora la larga significazione della parola comunque si accomodi agli Stati, male si può adattare alla filosofia, la quale piglia le cose nel vero essere loro; e tanto meno, quando si sia convenuto che cristiana solo abbiasi a dire quella ch'essenzialmente è tale. Per intendere chiaramente come vada la cosa, basta avvertire che la dottrina dell'Uomo-Dio è essenzialmente esclusiva d'ogni altra; e si può pensare siffattamente unità e connessa, come un sillogismo, di cui ove tolgasi una premessa, l'argomento va in fumo e nulla conchiude. É quindi chiaro che, come non può mai dirsi vero cristiano quello Stato nella cui organica costituzione v' abbiano elementi anticristiani, così molto meno sarà cristiana una filosofia la quale insegni dottrine affatto opposte all' insegnamento tutto puro e divino del Redentore.

L'ultimo argomento del Ritter suona così: « L' attitu-

(1) *Ibid.* p. 46-47.

dine ostile d'una dottrina dipende sempre dal pensiero, contro cui essa combatte, e più essa agisce con violenza, più è forzata di confessare che riceve la sua forza dall'idea medesima contro la quale si arrovella e si riscalda » (1). Ma anche qui dimentica lo storico ciò che prima egli aveva stabilito, cioè, che la filosofia, perchè si dica cristiana, deve nel fondo e nella sostanza essere tale. La qualità dell'avversario determina senza fallo il modo della difesa e dell'attacco; ma questa è ben diversa cosa dall'affermare che una dottrina in opposizione all'altra, abbia la stessa natura e sia essenzialmente lo stesso che l'altra. Dai quali nostri ragionamenti raccogliamo, che il Ritter si avvolge molto spesso in contraddizioni nello stabilire l'idea della filosofia cristiana.

Ma vuolsi di nuovo avvertire che l'errore ha radice nel falso metodo tenuto dall'Autore nell'investigare la nozione della cristiana filosofia. La via battuta da lui fu la storia, il fatto. Ora come il fatto da sè non comprova mai il diritto, così la storia è da sè inetta a giudicare della natura della cosa storicamente svolta. Questo vero ha bisogno appena di schiarimento. Potrebbesi egli, per ragion d'esempio, giudicare della vera filosofia dallo studio puro e semplice della storia dei filosofici sistemi? La storia feconda l'ingegno, ha detto il nostro Vico, come il concime ingrassa il campo. Ciò non può negarsi da chicchessia. Ma chi non si persuade che nella guisa medesima, che il terreno eziandio che ben letaminato ed atto ad alimentare la pianta, non può tuttavia da sè produrla senza il seme generatore; così avvenga dell'ingegno, che quantunque fecondato dalla storia, ha bisogno d'idee e di principii per costruire

(1) *Ibid.* p. 68.

la scienza? E diremo più là, che senza il lume dei principii, la storia ci porge sott' occhio, pogniam figura, le membra divise e morte di più o meno assecchito cadavere. Ciò vale che la critica, la quale suppone già dei principii, sia propriamente quella che dà vita alla storia, e ne cava il più bel costrutto in prò della scienza. Per le quali cose ritornando al Ritter, vedesi senza dubbio che la storia non poteva mettergli d' innanzi l'idea della cristiana filosofia, come che gli fornisse la cognizione dei sistemi presso i popoli cristiani. Ma il più grande divario corre tra la cristiana filosofia e la filosofia dei cristiani; perocchè l'una accenna il diritto, l'altra il fatto. E noi quì cerchiamo il primo e non il secondo, ossia di sapere, quale debba essere la filosofia veramente cristiana. Un'altra cagione d'errori nel Ritter è il veleno razionalistico che si fiuta quà e là nelle pagine della sua storia. Egli si pensa il Cristianesimo come tendente alla manifestazione dell'Eterno. Ma l' Eterno solo in segni insufficienti ed incompiuti può essere espresso nelle manifestazioni del tempo; per il che nè la dottrina della Chiesa, nè la vita della Chiesa hanno mai risposto, o sapranno mai rispondere completamente al concetto cristiano dell'Eterno. Così anche quando ci si propone per modello la vita e la dottrina del Salvatore del mondo, bisogna pur confessare che quest'esempio può in diverse guise essere seguito; in altre parole, che noi abbiamo il nostro ideale nello spirito, il quale domina questa dottrina e questa vita. Quindi il problema perenne: dedurre l' essenza del Cristianesimo dalle sue opere contingenti. Non di meno chi bene attende alla natura del Cristianesimo, ne trova compendiato lo spirito nella promessa della vita eterna, della nostra riunione spirituale in Dio, quando tutti gli esseri ragionevoli patiranno una

magnifica trasfigurazione. Questa speranza, dice il Ritter, ha colmo di fede i popoli cristiani, essa ha fondato la Chiesa, ed ha informata la vita dell'umanità. D'altra parte questa speranza mancava nel gentilesimo, il quale tutto al più nella vita futura poteva sperare una migliorazione, ma non la liberazione d'ogni male. Ora se questo è lo spirito del Cristianesimo, dovrà dirsi cristiana ogni filosofia che si fondi sullo stesso (1).

Questa idea del nostro storico intorno al Cristanesimo non è diversa nella sostanza da quella de'filosofi razionalisti di Germania, ed ho ragioni da credere, ch'egli l'abbia rubata al Branis. L'Eterno non è più che un'idea; la dottrina e la vita del Redentore è l'ideale medesimo della ragione. Quel trasfiguramento dell'umanità in Dio non l'intende egli forse a modo panteistico, come l'ha inteso il Kant, il Fichte, lo Schelling e l'Hegel? Lo spirito del Cristianesimo non è dunque più che una speranza? La filosofia cristiana non sarà dunque altro, che la filosofia fondata sopra una speranza? Quanto è egli vero che nelle divine cose la ragione dell'uomo ha corte l'ali!

Tolta al Cristianesimo la sua essenziale intolleranza di ogni altra diversa dottrina, e trasportato nei campi ideali d'un compiuto trascendentalismo, l'idea della filosofia cristiana fu di necessità pensata sì vasta e comprensiva che ogni limite le disconvenisse. Quale maraviglia adunque, se applicata alle speculazioni patristiche e scolastiche, non trovi essa che un terreno troppo angusto e ristretto? Se tutta l'umanità non vale ad esprimere compiutamente nello sviluppo temporaneo del pensiero e della vita quello Eterno indefinito, cui la cristiana filosofia deve nella sua

(1) *Ibid.* p. 9, e segg.

essenza diffinire e comprendere, è assai logico il pensare che il periodo della filosofia patristica non ne sia che forma assai incompiuta e limitata. La filosofia de' Padri segna il primo grado nell'infinito svolgimento della cristiana filosofia. La natura di questo grado fù determinata dalle circostanze in mezzo alle quali si sviluppò la filosofia dei primi cristiani. A considerarle bene, vedesi che la cristiana filosofia non potette pigliare che una sola ed unica direzione. La vita di quei vecchi popoli, in mezzo a cui avevasi a filosofare, era radicata fortemente nel passato, nelle memorie della loro giovinezza, e della loro gloria. Per il contrario il Cristianesimo era tutto intento all'avvenire. Esso che accennava ad una vita futura, dovette sulle prime porre in non cale ed in dispregio la vita del tempo, e quanto di bene essa raccogliesse: quindi venne, che eziandio la scienza del temporale e del terreno fù disprezzata dai Padri. Il primo problema che il Cristianesimo dovette sciogliere nell'ordine della scienza, fu quello di riformare e correggere unitamente al sentimento religioso, le idee ch'egli ebbe trovato diffuse intorno a Dio ed ai rapporti di Dio coll'uomo; poscia di stabilire una dottrina che rispondesse esattamente alle speranze della pietà. Questa dottrina ebbe a rivestire adunque un carattere completamente teologico; e così la filosofia dei Padri pigliò la tendenza esclusiva della teologia. Quindi le scienze naturali e la morale stessa in ordine a tutto ciò che si rapporta alla vita del tempo, non ebbero luogo nelle loro filosofiche investigazioni (1).

Che la cristiana filosofia non fosse dai SS. Padri inte-

(1) *Ibid* p. 83-85.

ramente svolta, è cosa che non può cadere a loro in colpa, come quelli che non si ebbero mai proposto uno scopo sì fatto. Come fondatori poi della novella scienza filosofica, essi non potevano farlo sì facilmente. Non furono poi solo l'esteriori circostanze della lotta e degli avversari, che indussero i Padri a trattare primamente e con maggiore cura le teologiche quistioni; essendochè tanto richiedeva l'importanza reale ed effettiva della cosa stessa. Alla salvezza dell'umanità languente negli errori del paganesimo nulla conferiva per certo la fede nella legge universale di attrazione, ovvero nel magnetismo animale; ma era pur necessaria la fede nel Dio unitrino, nel Dio Redentore, nei premii e nelle pene interminabili di una vita futura. Ora la divina vocazione dei Padri era quella di far conoscere alle genti la parola dell'Uomo-Dio, farla riconoscere nella sua divinità, insinuarla ed inserirla così nei cuori, che la vità ne fosse l'attuazione e la copia. Chi dunque oserebbe dar loro cagione, se essi coscienziosi della loro missione, tennero modo di compierla, quanto per loro si potesse?

Il seme non di meno della cristiana filosofia, i principii generatori, che ne sono insieme le fondamenta, trovansi senza fallo nei loro scritti. Imperocchè parlando essi a gente incredula e pagana dovettero per la ragione menarla alla Rivelazione, ossia filosofare in modo da ammettere filosoficamente un doppio fonte di verità, un doppio lume d'intelligenza, di cui il primo fosse introduzione all'altro, ed il secondo compimento e meta del primo. In questo lavoro propedeutico della scienza cristiana essi andarono ancora oltre, e ricercarono sottilmente le convenienze dell'antica filosofia colla cristiana. Le dottrine di Platone, di Aristotile, di Zenone e dei Neopla-

tonici alessandrini furono da loro sottoposte alla più accurata critica. Nè qui restarono, che l' ingegno vasto o potente di quei grandi maestri gittò nel campo il seme schietto e verace di quella filosofia sistematica, la quale corroborata dalla rivelazione soprannaturale investiga i più elevati principii del sapere umano. Quanto non appare meschina e sparuta la moderna filosofia in comparazione alle sode speculazioni di un Agostino circa la Trinità, il mondo possibile, il principio ed il termine del creato, gli Angioli, la natura della umana libertà, il bene ed il male morale, e così innanzi!

Se si escludono le naturali scienze, non è egli pur troppo esteso il campo della patristica filosofia? Ma il Ritter nella sua ingenuità e schiettezza fa la più bella apologia dei Padri contro l' accusa d'aver essi trascurata la scienza della natura. La filosofia cristiana, egli dice, ebbe principio in mezzo a tali circostanze, che non erano punto favorevoli allo svolgimento della medesima, e che non aveva per nulla cagionate il Cristianesimo. L' antica filosofia era in piena decadenza. Chi ci saprebbe indicare durante il primo ed il secondo secolo dopo il Cristo, filosofi che avessero polso e buona lena? Non pure la fisica era affatto negletta, ma altresì la ricerca dei principii fondamentali della conoscenza. L' azione del genio romano manteneva sempre un certo interesse per le investigazioni morali, ma solo in quanto concernevano la vita privata. D' altra parte questa medesima inclinazione sostava la filosofia in un ecclettismo fiacco e slombato, sotto cui covava uno scetticismo irrazionale. Le dottrine orientali sembravano ravvivare le quistioni trascendentali, ma in discapito della forma severa della scienza. Nel terzo secolo la filosofia neoplatonica, innalzandosi nelle più alte

regioni spirituali, si provò di rinvigorire l'antica energia del pensiero filosofico. Questo sforzo però ed altri simili furono suscitati dal Cristianesimo medesimo, e le speculazioni dei Padri della Chiesa possono mettersi in paragone di quelle dei neoplatonici, senza tema di perderne al confronto. Al tempo in cui apparve il neoplatonismo, per non dire sotto l'azione di questo, le ricerche filosofiche circa la vita morale furono abbandonate, e poste in non cale. Noi non possiamo negare di avere a fare in questi tempi con popoli di cui la forza creativa declina e muore; e quando anche il Cristianesimo non fosse sorto, essi non erano capaci di produrre altro in filosofia, che quanto suole originare da una debole memoria del passato (1).

In quanto poi alla limitazione della morale filosofia negli scritti dei SS. Padri, possiamo anche qui far valere le precedenti osservazioni. Imperò come la teologia speculativa ha maggiore importanza nella Metafisica che la cosmologia, così parimente i doveri dell'uomo verso Dio meritano maggiore considerazione nella scienza morale. É poi falso ch'essi trascurassero del tutto le quistioni morali relative alla vita del tempo; e nell'esposizione particolare della patristica filosofia ne porgeremo luminose prove. Da tutto poi il nostro discorso raccogliamo avere il Ritter non meno che il Branis errato intorno al concetto della cristiana e patristica filosofia.

(1) *Ibid* p. 28 e segg.

CAPITOLO IV.

PLATONISMO.

Sopra tutti i caratteri, con i quali è piaciuto agli storici appropriare ed affigurare la patristica filosofia, il più comune e consentito si è senza dubbio il platonismo. Ma tanta e siffatta è la varietà delle opinioni in quei scrittori medesimi, i quali convengono nel nome generico di platonismo, che a mettervi ordine e chiarezza, siamo venuti nel pensiero di distinguerle per epoche. Nei primi tempi alcuni dei Padri accusarono di platonismo gli eretici, come quelli che, lasciato indietro il Vangelo ed i Profeti, pigliarono a maestro delle cose teologiche Platone. Per questo modo trovasi, innanzi tutti, in S. Ireneo un rimprovero di platonismo contro i gnostici (1). Dopo lui Tertulliano ripete l'accusa medesima contro gli stessi filosofi eterodossi, e segnatamente contro Valentino (2). Se non che questi andò eziandio più oltre, ed asserì essere la dottrina di Platone il condimento di ogni eresia (3). Teodoreto similmente fa cagione di platonismo ai gnostici ed ai manichei, dicendo che da Platone questi si tolsero l'errore di tenere questa vita in conto di espiazione delle colpe commesse in una vita antecedente. E quello ch'è più grave ancora, soggiunge, che dal platonismo Carpocrate, Epifanio, Prodico ed i Cainisti pigliarono ragione di autorizzare tutte le nefande impudici-

(1) *Advers. Haeres* L. II. c. 19.
(2) *Praesc.* c. 30 e 7.
(3) *De anima* 23.

zie alle quali essi perdutamente si abbandonarono (1). Più tardi S. Girolamo (2) e S. Gregorio Nazianzeno diedero la stessa colpa agli ariani (3). Questa imputazione di platonismo presso gli antichi non ai soli eretici, ma altresì agli Scrittori di sentimenti ortodossi fu apposta. Per tacere di Clemente Alessandrino incolpato da Eusebio di aver mescolato i dogmi cristiani con i filosofismi dei pagani (4), ricordiamo Origene, il quale da S. Girolamo, S. Epifanio, Metodio, Marcello anciraно, Giustiniano e da altri venne ripreso di troppo amore per la platonica filosofia, e d'avere però intramessi concetti platonici nella dottrina cristiana (5). Da ciò vedesi chiaramente che l'accusa di platonismo è prodotta affatto in senso ortodosso, o contro gli eretici, ovvero contro Origene, il quale manifestamente in più punti dal sentiero diritto della tradizione ortodossa si era lasciato traviare.

Non sappiamo poi se la Riforma traesse esempio da quest'accusa contro Origene per dire, che tutti i Padri anteniceni peccarono al modo stesso di lui. La storia però di questa opinione vuolsi togliere da altri principii, tutto che il fatto di Origene avesse potuto darne esempio. Socrate nella Storia della Chiesa racconta che un certo Sabino, vescovo della setta macedoniana in Ereclea, città di Tracia, in una sua Raccolta degli atti dei diversi Concilii, dà dell' ignorante e del semplice ai Padri del Concilio niceno; e ne

(1) L. V. *Haereticarum Fabul.* c. 20.

(2) *Dial. adv. Luciferianos.*

(3) *Orat.* XXVI.

(4) *Hist. Eccles.* L. VI. c. 13.

(5) Vedi i luoghi allegati dal Baltus, *Defense des SS. Pères* p. 239 e segg. ediz. cit. e dal Brucker, *Histor crit. philos.* t. III. p. 287 e dal Keil *Opuscula accademica* p. 443 e segg. Lipsiae, 1821.

perverte e corrompe la formola di fede (1). Per tal modo, eziandio fuori il partito ariano, si diede a quel santo Sinodo di Nicea biasimo e mala voce. Fausto Socino intanto divenuto dopo Lelio, suo zio, capo dei nuovi ariani, verso la fine del sestodecimo secolo, trovò già aperta la via, onde nella seconda lettera a Radecio disse che la cognizione del vero dogma intorno a Dio, cioè, che solo il Padre sia vero Dio, si era mantenuta fino al Concilio niceno (2). Di quì propriamente vuolsi derivare la sorgente del veleno, che vuole contaminata di platonismo la fede dei Padri anteniceni ; perchè questi intesero a modo platonico e filoniano il Logo divino, disconoscendone la personalità consustanziale a quella del Padre. Circa il tempo medesimo, e propriamente nel 1594, comparve in Roma il libro di Giambattista Crispo, intorno alla cautela, con cui voglionsi leggere i pagani. Quest' opera rarissima avendo noi avuto commodo di leggere attentamente, ci sembra che abbia fatto mala prova il Brucker di tirarlo alla sua parte (3). Per vero egli si propone, come

(1) *Op. cit.* L. I. c. 8. p. 21-22. Ediz. Valesii.

(2) « Cognitio ista sine ulla controversia usque ad tempora Concilii Nicaeni,et aliquanto post inter eos, qui Christum profitebantur, esse non desiit. Per totum enim illud tempus, ut ex omnium, qui tunc extiterunt, scriptis liquet, ille unus verus Deus, quem passim sacra testimonia praedicant, solus Pater Jesu Christi est creditus » Cf. il Bullo, *Befensio fidei nicaenae*, p. 6. Ticini, 1784.

(3) Egli ci par chiaro, che nè il Brucker, nè il Buddeo lo abbiano mai letto, perocchè essi allegano quell'epilogo fattone da Hevmann negli atti dei filosofi. Oltrechè lo citano sotto il falso titolo: *De caute legendo Platone*; e credono che scopo dell'Autore sia stato mostrare quanti cristiani siano stati dal platonismo illusi e tirati in inganno. Cf. Brucher t. III. p. 343. Buddei *Isagoge historico-theologica ad theolog. univers.* L. I. c. IV. Lipsiae, 1730.

dichiara nella prefazione, mettere in confronto le dottrine dei pagani filosofi con i veri rivelati, ed appurare gli errori di quelli; poscia sull'autorità dei SS. Padri e Dottori dare alcune regole da serbare nella lettura dei medesimi, affine che non venga ad esser dannosa e mala agli spiriti meno attenti. Per dimostrare poi la necessità e l'importanza di questo modo pratico da doversi tenere, osserva con quei Padri testè per noi detti, che spesso nella Chiesa l'eresie sono nate dalla pagana filosofia. Nulla poi dice di Platone che non avessero già detto innanzi del medesimo alcuni Dottori della Chiesa, quantunque non neghiamo che a lui riescano come di scandalo le grandi lodi ch'egli appo altri ne ritrova (1). Ma non insegna egli punto, che i SS. Padri in generale, ovvero quelli, in particolare, precedenti all'epoca del gran Concilio di Nicea siano stati nelle loro cristiane credenze infetti dal Platonismo. Al più egli vuol dire che alcuni sono andati un pò in là nel lodarlo; ma questo non è accusarli di platonismo.

L'opera del Socino intanto fu continuata dallo Zuicker nel 1610, il quale mettendo insieme molti passi dei Padri anteniceni, si sforza dimostrare che questi si ebbero propriamente foggiato di nuovo il simbolo di credenza (2). Collo stesso animo contro l'augusto dogma della SS. Trinità fu riprodotta l'accusa medesima da Gilberto Clerk nel 1695 (3), e poscia, nel 1762, dal Souverain (4). Da

(1) Questo e non più dice il passo recato dal Brucker. loc. cit.

(2) Il libro fù pubblicato in Amsterdamo col titolo *Irenico Irenicorum*, senza nome dell'autore Cf. il Bullo loc. cit. p. 11.

(3) *De Antenicenismo.*

(4) *Le Platonisme devoilè ou Essai touchant le verbe Platonicien.* Cologne.

questi manifesti sociniani sono da differenziare quelli che sostennero lo stesso platonismo patristico, o perchè ingannati dalle parole, e dalle espressioni platoniche, come il Petavio (1) e l'Uezio (2); ovvero non senza un secreto o almauco incerto cattivo umore contro quei Padri. Di questi ultimi v'ha un elenco assai lungo presso il Buddeo, Pfaffio ed il Walchio; ma quelli più celebri e che di proposito ne scrissero sono il Clerico, il Buchero, il Colberg, l'Hahn, il Mosemio, il Basnagio, il Brucker, il Cramer, e l'Olrichs (3). Tutti questi però, come bene ha notato il Keil, non convengono spesso più che nel nome di platonismo, tanto per lo più sono discordi nello stabilire, se i Padri si avessero tolto da Platone filosofismi e dottrine, ovvero solo similitudini e locuzioni; e se fossero a dire veramente platonici ovvero neoplatonici. Il Cramer, il Brucker, e l'Olrichs dopo il Mosemio inchinano più a quest'ultima opinione (4).

Ma molti eziandio furono che tra cattolici e protestanti si levarono contro il preteso platonismo dei SS. Padri, gli uni difendendone propriamente l'ortodossia circa il dogma della Trinità, gli altri confutando in generale la detta imputazione. Tra' primi meritano particolare ricordanza il Bullo (5), il Nourry (6), il Maran (7),

(1) *Dogmat. theol.* t. II. L. I. c. 3.
(2) *Origenian.* L. II. c. I. §. 4.
(3) Vedi il Keil, *op. cit.* p. 445. e segg.
(4) Cf. Daehne De γνωσει *Clementis alexandrini* p. XI e segg. Lipsiae, 1831.
(5) *Op. cit.*
(6) *Apparat. maxim.* t. II.
(7) Oltre alla prefazione ed alle note nella sua edizione dei primi quattro greci apologisti, è pregevolissima l'opera di lui, *De Divinitate D. N. I. C.* data alla luce, quattro anni dopo, a Parigi, nel 1746.

il Mayer (1), il Giano (2), il Sibero (3) e più di recente i fratelli Ballerini ed il Lumper. Tra i secondi sono da nominare il dotto Alixio (4), Baltus (5), lo Scrittore anonimo di Francia della storia critica dell'ecclettismo (6), Rösler (7), e Keil (8).

Tra' moderni storici della filosofia il Dégérando (9), ed il Ritter hanno accusato di platonismo e di neoplatonismo gli antichi Padri nel senso medesimo del Brucker; e forse con più veleno l'accusa stessa è stata riprodotta dal Vachérot (10). A questi vuolsi aggiungere il Dahene, il quale pretende, coll'esempio di Clemente alessandrino, dimostrare che il carattere dominante nella patristica filosofia sia il misticismo neoplatonico (11). La moderna scuola del Günther in Germania finalmente difende che i SS. Padri avendo usato nella speculazione della filosofia neoplatonica non abbiano potuto evitare in filosofia un semi-panteismo (12).

(1) *Dissert*. De λόγῳ, Kilon. 1700.

(2) *Dissert. De Trinitate Platonismi vere et falso suspecta*, Viteb. 1704.

(3) *Orat. de Martiribus divinitatis Christi testibus*. Lips. 1714.

(4) *The Judgment of the ancient etc*. Lond. 1699.

(5) *Op. cit.*

(6) *Histoire critique de l'Eccletisme, ou des nouveaux Platoniociens*. 1766.

(7) *Diss. De commentitiis Philosophiae Ammonianae fraudibus et noxis*. Tubing. 1786.

(8) *Op. cit.*

(9) *Histoir comp*. t. IV. Paris, 1823.

(10) *Histoir critique de l'Ecole* d'*Alexandrie* t. I. Paris, 1846.

(11) *Op. cit.*

(12) *Lydia* p. 72. Wien, 1849. *Eur. u. Her*. p. 288. e segg. Vuolsi intanto avvertire che il Günther mentre accusa di neoplatonismo gli antichi Padri della Chiesa, massime d'Oriente; non perciò fa buono l'aristotelismo del medio Evo, essendo che sostiene non esservi nell'ideologia aristote-

Finora, come vedesi chiaro, non è che la patristica filosofia, a cui vuolsi dare colpa di platonismo. Ma nell'epoca moderna è sorto un movimento tutto opposto; perocchè si riguarda il platonismo come quel sistema che solo conviene al Cristianesimo nella speculazione. Non è da negare primamente che questa nuova veduta sia più filosofica e concernente il metodo. Imperò non è una sentenza, un pronunziato quello che può decidere dell'indole propria di un sistema; e finora si sono creduti platonici alcuni tra i SS. Padri, solo per avere ritenuti alcuni veri del grande filosofo d'Atene. Questa sola osservazione distrugge dalle fondamenta ogni preteso platonismo dei Padri, perocchè niuno di quei molti, per noi citati, ha dimostrato che i Padri si appigliassero al sistema platonico, in ciò, onde da ogni altro si differenzia. Il vero fuoco della filosofia, nel significato matematico della parola, ha detto lo Staudenmaier, è l'ideologia; e quando il filosofo ha spiegato quello ch'egli intende per idea, e ne ha stabilito il valore, ha già espresso nei termini essenziali e fondamentali la sua filosofia (1). In altre parole l'ideologia di un autore costituisce il suo sistema (2). Ciò posto, si crede per molti che l'ideologia platonica meglio si accomodasse alla verità cristiana, che l'aristotelica, e che nel fatto i Padri, non esclusi i Dottori del medio evo, abbiano cercato di connettere ed aggiustare col dogma della creazione la teorica di Platone. Questa sentenza, quanto alla sostanza, fù difesa dal Tommassini, ed esposta con non volgare erudizione nei suoi

lica modo da legittimare scientificamente l'idea della creazione. Cf. *Lydia* p. 108. Wien. 1852.

(1) *Die Lehre von der Idee.* p. IX, X.

(2) *Ibid.* p. 178.

Dogmi teologici (1). Meglio che ogni altro poi l'ha sostenuto il Philibert, il quale dopo avere dimostrato che l'immediata coscienza del vero, del bello e del buono sia stata riconosciuta ed ammessa dopo Platone da presso che tutti i filosofi Alessandrini, non che latini, discorrendo per i primi sei secoli dell'Era cristiana, trova più o meno svolto questo vero nei SS. Padri (2). Nei tempi nostri per la eloquenza del Gioberti questa opinione ha ripreso campo. Ma poichè egli intende a suo modo l'ideologia platonica, giova esporne in breve la singolare sentenza. Egli più volte avverte che il processo del Cristianesimo è ontologico anche negli ordini della scienza, perocchè, se si rianda tutto il processo degli insegnamenti evangelici, si vede ch'essi muovono sempre da un vero ontologico, per giungere ai fatti, invece di camminare a rovescio, e fanno corrispondere mirabilmente il tenor dello scibile con quello delle cose reali (3). In virtù di questo genio ontologico, egli soggiunge, le dottrine cristiane toccarono in Agostino, in Anselmo, in Bonaventura, in Tommaso, nel Leibniz e nel Vico, la cima della metafisica, e purgarono dalle nebbie del panteismo le antiche e venerande tradizioni del senno orientale e pelasgico (4). Quindi avvenne, che se per qualche rispetto le opinioni platoniche turbarono la Chiesa (5); egli è non meno indubitato che le dottrine catto-

(1) T. I. Lib. I. III, VI.

(2) *Philosophie der Aeltesten für denkende Philosophen der neuesten Zeiten*, 8, Bde., Insbruck, 1792. — *Der göttliche Friede zwischen Theologie und Philosophie der ersten sechs Jahrhunderte* 3. theile 1800.

(3) *Introduzione* t. 2. p. 142, nota XXXVI, *Errori filosofici di Rosmini* t. 2. p. 53. e segg.

(4) *Introd.* loc. cit.

(5) Non vogliamo credere che queste parole s' abbiano da intendere nel senso del Mosemio.

liche migliorarono quelle dei nuovi alunni di Platone (1). Imperocchè la dottrina ideale dei Padri, per ciò che spetta alla mera filosofia, si rappiccava alle tre antiche forme della sapienza quasi ieratica degli Italogreci, cioè alla scuola italica, all'ateniese dell'Accademia, e all'Alessandrina; nelle quali si serbavano i vestigi del primitivo ontologismo assai più che nelle altre. All'incontro gli Scolastici, venerando Aristotile come assoluto e infallibile *maestro di color che sanno,* ruppero il filo dell'insegnamento scientifico, e posero in contraddizione il dogma religioso, onde pigliavano i loro principii col sistema esplicativo che professavano, e di cui si dicevano continuatori. Infatti Aristotile, benchè ricevesse in parte l'eredità platonica, fu eterodosso e psicologista intorno ai principii e al processo metodico; onde, per questo rispetto, le sue dottrine hanno più similitudine con quelle della setta ionica ed atomistica, che colla sapienza italogreca. Egli colloca la base della realtà e della scienza nell'individuo, intendendo sotto questo nome, non già il termine ideale dell'intuito, ma l'oggetto del senso; e quindi sale dal senso all'idea, e dall'esistente all'Ente, a rovescio del progresso legittimo. I nominalisti, dando lo sfratto alla realtà obbiettiva delle idee generali, furono fedeli seguaci del Peripato, e introdussero il psicologismo nelle loro scuole; imperocchè, se le idee generali sono un mero concetto dello spirito, il filosofo non dee muovere da esse, ma dal sentimento di sè medesimo; e anche pigliando le mosse dalle idee, come queste non sono altro che una sua forma, egli piglia sempre dal proprio spirito l'esordio del suo procedere (2).

(1) *Ibid.* p. 242.
(2) *Ibid.* p. 248, 249.

Il Rosmini, tuttochè abbia una ideologia tutto propria, e si discosti dai principii dell' ontologismo, si accorda non di meno col Gioberti nel credere ripugnante alla cristiana filosofia l' aristotelismo, e nel tenere per contrario come essenzialmente vera la platonica ideologia. Egli riduce a tre fondamentali vedute le diverse dottrine delle scuole intorno alle idee. Primo è il realismo orientale e orfico, che non distingue Iddio dal mondo ideale ; ma fa la divina mente vita dell' universo. Secondo, l' esemplarismo di Platone, che evita ad un tempo il realismo, il nominalismo e il concettualismo. Terzo, il realismo aristotelico, che si parte in due proposizioni, ciascuna delle quali, presa a parte, costituisce da sè un sistema di vero realismo, e sono : L' intelligibile in atto è identico all' intelligente qualunque sia in atto, e però l' intelligibile è un reale : Le forme o specie esistono nella natura come atti nella materia, e nella mente umana come atti puri da materia, ma nell' una e nell' altra loro esistenza sono principii e cause attive (natura ed arte), e perciò reali. Il nominalismo, soggiunge il Rosmini, e il concettualismo delle scuole ebbero il loro germe nello stesso realismo aristotelico. La prima proposizione del realismo aristotelico contiene il germe del nominalismo : la seconda quello del concettualismo, che è anch' egli una specie di nominalismo. Coloro che posero mente alla proposizione che « i generi e le specie non esistono che nella natura, cioè negl' individui reali, conchiusero a ragione, che dunque gli universali non esistono : sono de' puri nomi. Coloro, la cui attenzione fu più colpita dalla prima proposizione che « le specie sono nelle menti come puri atti » conchiusero a ıagione che gli

universali non esistono in sè: sono puri concetti subbiettivi e individuali anch' essi (1).

Il realismo aristotelico consiste nel dare alle specie ed a' generi, cioè alle idee delle cose mondiali, un' esistenza nelle stesse cose reali. Ora essendo le idee cosa divina e ponendosi esse come forme reali delle cose, si faceva manifestamente Iddio essere la somma reale degli enti mondiali. Ma gli enti tutt' interi si riducono alla forma, perchè la forma, causa della materia, è quella che li fa essere, e dalla forma si denominano. Se questo sistema dunque, riguardato da una delle sue due faccie, è una specie di panteismo, riguardato dall' altra, è naturalismo e ateismo (2). La storia portò a piena luce questi due errori essenzialmente ripugnanti alla cristiana dottrina. In effetti il Rosmini, seguendo il Renan (3), afferma, che l' origine dell' araba filosofia, com' anche quella della scolastica debba cercarsi nel movimento che conduce la seconda generazione della scuola d' Alessandria verso il Peripatetismo (4). L' Averroismo poi, figliuolo, per una generazione logica, dell'Aristotelismo, mostrò svelatamente le due faccie opposte del realismo aristotelico, cioè il realismo *panteista* e mistico, o il realismo *naturalista* (5). Da questa infausta sorgente derivarono infiniti mali in Europa e particolarmente in Italia in fatto di religione, costume, politica, diritto politico e letteratura; perocchè

(1) *Aristotile esposto ed esaminato* p. 50. 51. *Poliantea cattolica.* anno quarto. Milano 1855.

(2) *Ibid.* p. 59.

(3) *Avverces et l'Averroïsme.* c. II. §, Paris, 1852.

(4) *Ibid.* p. 53.

(5) *Ibid.* p. 60. 68.

l'Italia tenne, per sciagura, più tenacemente di tutte le altre nazioni il realismo aristotelico ed arabico (1). La filosofia divenuta trista, barbara, pedantesca, e sofistica, sotto l'azióne dell'averroismo, divenne insopportabile agl'ingegni che secretamente da sè stessi progredendo si andavano svezzando. Di questo modo invecchiò e si corruppe la filosofia scolastica, e dall'ali del novo genio che invase l'Europa furono spazzate le rovine (2). I tentativi fatti in sul cadere della scolastica, e continuati con perseveranza anche dopo la sua caduta, per ristabilire il nominalismo, dimostrano la ripugnanza e l'orrore che avea lasciato in tutti gli animi il realismo aristotelico. Ma si tentava l'impossibile, ed era una illusione il credere di riparare così ai danni della filosofia. Il realismo e il nominalismo sono i due fianchi dell'ammalato

> Che non può trovar posa in su le piume,
> Ma con dar volta suo dolore scherma (3).

E veramente, egli segue, il realismo e il nominalismo nascono dallo stesso errore aristotelico, cioè che « l'universale sia nelle cose reali e non altrove ». Se è nelle cose reali, dunque l'universale è reale; ecco il realismo nel senso proprio. Se è nelle cose reali, dunque l'universale fuori di questo è un nulla, un puro nome: ecco il nominalismo. Sono dunque due formole della stessa dottrina e non due sistemi, sono due conseguenze dello stesso principio (4). Eppure, tanti mali e tante rovine solo per

(1) *Ibid.* p. 62-64.
(2) *Ibid.* p. 65-66.
(3) Dante, *Purg.* VI.
(4) *Ib.* p. 67-68.

aver perduto la chiave dell'esemplarismo di Platone (1); il primo ed il solo che abbia scosso dalla filosofia il pernicioso realismo de' suoi predecessori ed abbia conosciuta la singolar natura delle idee (2). Ma se una filosofia maestra di tanti errori pure si svolgea presso le cristiane nazioni, cosa mai si faceano i Dottori della Chiesa, noi dimandiamo al Rosmini? Forse che essi neghittosi languissero in un perfetto ozio? Il lavoro cristiano nei primi tempi, egli dice, si limitò, quasi direi, a combattere le erronee conseguenze, che propagginavano dalle antiche filosofie e dalla loro degenerazione; ma non ci fu campo, nè tranquillità sufficiente a richiamare in esame i primi principii e a ricostruire dal suolo una filosofia degna del Vangelo. Quindi l'esemplarismo delle idee si tenne, per quanto bastava a spiegare la divina sapienza e la creazione, senza che fosse fatto fondamento d'un sistema filosofico. Così S. Tommaso, quando viene a parlare delle idee in Dio, abbondona Aristotile, e ricorre agli esemplari, derisi

(1) « Perdutasi quindi intieramente la chiave dell'*esemplarismo* di Platone, il solo *realismo* era restato padrone del campo: e se si nominavano a quando a quando le idee, era un nome vano; chè non se ne intendeva punto la natura. Il realismo poi, lo vedemmo, ora cercava la sua base nella divinità, realtà prima emanatrice di tutte le altre di cui si compone il mondo, e se n'avea il panteismo, il misticismo, il quietismo, il teurgismo, ecc: ora la cercava e credea di trovarla nelle realità sensibili dello stesso universo, e se n'aveva il *naturalismo*, *il razionalismo*, *il sensismo*, *il soggettivismo*, *il materialismo*, ecc. e quando si osservò che di tutte queste realità niuna potea essere *universale*, si trasse la naturale conseguenza della negazione degli universali, sentenza che prese le due forme e i due nomi di *nominalismo* e di *concettualismo*. Schernitore acuto di tante alterazioni e di tante stravaganze era nato da sè, e s'era messo di contro a tutti, lo *scetticismo*: » *Ib*. p. 54.

(2) *Ibid*. p. 48.

dal filosofo delle scuole, come metafore poetiche, ma non s' impegna a conciliare la dottrina degli esemplari colla dottrina aristotelica, quasi in tutto il resto da lui seguita. Il realismo dunque, che formava il vizio radicale delle ultime scuole filosofiche, rimase fitto e appiattato nel comune insegnamento, senza però che osasse metter fuora le ugne (1). Per tal modo il Rosmini chiaramente conviene col Gioberti nel credere essenzialmente falso ed anticristiano l'Aristotelismo, e per contrario essenzialmente vera e concorde alla cristiana dottrina la teorica platonica delle idee.

Prima di venire partitamente ad esaminare l'una e l'altra sentenza, giova paragonarle insieme; affine che dalla opposizione delle medesime possa *a priori* arguirsi la falsità di una di esse. La ripugnanza poi e la contrarietà tra i pensamenti dei due filosofi italiani non può mettersi in dubbio. Sulle prime io mi penso, che il Gioberti, quel facondo e imaginoso scrittore, quell' anima ardente, come lo denomina il Rosmini (2), se avesse avuto in mano questo ultimo opuscolo del filosofo roveretano, ne avrebbe certamente, non dico fatta meraviglia, ma strabiliato e stordito. E come non avrebbe egli letto con stupore le magnifiche lodi di Platone, restauratore del primitivo ontologismo in Atene, presso quel filosofo medesimo, il psicologismo di cui egli aveva svelato compiutamente in tre volumi? Come egli avrebbe potuto non trasecolare leggendo e rileggendo le tante maledizioni, rovesciate sul capo di Aristotile, gran maestro di eterodossia psicologistica, dal Rosmini medesimo, per lui schietto e marcio psicologista?

(1) *Ibid.* p. 55.
(2) *Ibid.* p. 38.

Se poi non vogliamo credere perfettamente stolto il Rosmini, bisogna supporre ch' egli non tiene per ontologo Platone e per spicologista Aristotile, come opina il Gioberti.

Ma una contraddizione non meno certa tra le due sentenze, che essenziale, è posta in ciò, che pel Gioberti Platone insegnò un perfetto realismo, ed Aristotile per contrario il concettualismo e fu padre dei concettuali e nominali dell' età di mezzo, laddove pel Rosmini Platone non è realista, non sì Aristotile. La teorica delle idee platoniche è, pel Gioberti, la teorica dell' idee assolute; perocchè le idee platoniche sono eminentemente obbiettive e assolute (1). Il Santo di Platone e di Socrate non è l'Onesto astratto dei moderni, ma l'Onesto concreto, cioè il Divino considerato nella coscienza (2). E passandoci da altri passi, egli discorrendo dell' idea dice in tal forma: « Con questo vocabolo, legittimato da Platone alla lingua filosofica di tutti i paesi civili di Europa, e da me preso in senso analogo al platonico, voglio significare, non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all' intuito dell' uomo » (3). Ora cosa non avrebbe egli detto, se avesse letto nell'operetta del Rosmini, esser Platone il primo ed il solo che abbia conosciuto la singolar natura delle idee? Ognuno intende che l'Autore del *nuovo saggio* vuol darci a credere per rosminiano il grande filosofo d'Atene, ossia farci vedere l'Ente possibile nell' idea di Platone. Ora ragio-

(1) *Introd.* t. 2. p. 95, 96; Ivi egli si rapporta all'autorità del Ritter *Hist. phil.*, trad. par Tissot, t. II. p. 47-48.

(2) *Ibid.* Nota XXV. p. 325.

(3) *Ibib.* p. 1.

niamo un poco così. Se l' Ente possibile conviene coll' idea platonica, deve eziandio accordarsi col sistema giobertiano ; perocchè pel Gioberti è indubitato che il suo sistema risponde a capello alla platonica ideologia. Ma il Gioberti ha pure lungamente dimostrato che tra la sua dottrina e quella del Rosmini la contrarietà è sì fatta, da essere impossibile ogni conciliazione tra loro (1). Dall' altra parte il Rosmini ancora confessa la discordanza dell' ideologia sua da quella del Gioberti, perocchè dove questi è perfetto realista, egli si denomina semirealista, chè non ammette la realità delle idee, sebbene insegni non essere un nulla (2). Per le quali cose raccogliamo, che non può l'uno e l'altro avere insieme ragione, ma il torto deve essere dall' una parte o dall' altra.

Ora venendo più da vicino all' esame delle loro opinioni , vuolsi diffinire primamente la natura dell' ideologia platonica, perchè si possa portare fondato giudizio sopra le medesime. Nel che non possiamo dapprima passarci da un rimprovero ad amendue i nostri filosofi, per avere creduto troppo leggermente di potere pronunziare sentenza sopra quistioni tanto ardue e spinose, sopra le quali i migliori eruditi antichi e moderni hanno lasciato scritti innumerevoli volumi. I soli nomi di tanti uomini per storica erudizione e per valore filosofico insigni, i quali sono entrati nell' esame di queste ideologiche quistioni nel sistema platonico, deve ritenere ognuno che abbia senno, dal discorrerne lievemente e con frivolezza. Imperò queste quistioni stanno tutte sul terreno della storia, e non possono però per ragionamento astratto essere risolute , come si farebbe in

(1) *Errori filos. lett. undecima*. t. 2, p. 301 — 321.
(2) *Op. cit.* p. 38, 44.

riguardo alla formola ideale ovvero all'Ente possibile. Per il che, in cambio di credere alle corti sentenze del Gioberti e del Rosmini, vediamo brevemente in qual modo i filosofi antichi e moderni abbiano intesa la platonica ideologia.

Tre sono i principali caratteri della medesima, i quali troviamo nella storica tradizione. Taluni avendo voluto piuttosto appigliarsi a certi determinati luoghi dei Dialoghi, hanno spiegato teisticamente la teorica platonica. Questi, per tacere alcuni pochi tra gli antichi, trascurati forse meritamente dalla storia, sono nella moderna filosofia, il Kant (1), il Kindervater (2), il Buhle (3), il Tennemann (4), l'Hörstel (5), il Windischmann (6), il Trendelenburg (7), il Richter (8), il Weisse (9), il Ritter (10), il Moeller (11),

(1) *Krit. d, rein. Vernunft.* p. 595. Riga 1794.

(2) *Anmerk. und Abhandl. zu* de nat. deor, p. 143, Leipz. 2790. Cf. *De nat deorum.* Id. p. 21. Leipz. 1796.

(3) *Storia della filosofia moderna* trad. Lancetti. t. I. p. 232 e segg. Milano 1821.

(4) *Geschichte der Philos.* II. p. 370 e segg. ediz. cit.

(5) *Platons Timäus nach Inhalt und Zweck* p. 90. Braunschw. 1795.

(6) *Platons Timäus,* p. 14. 41. Hadamar, 1804.

(7) *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotile illustrata* p. 42. 46. Lipsiae, 1826. Vedi pure l'altra opera di lui *De Platonis Philebi consilio.* p. 18-22 Berol., 1837.

(8) *De ideis Platonis* etc. §. 12. Lipsia, 1827. Giova notare col Gangauf *oper cit.* p. 83. e col Wienbarg *De primitivo idearum platonicarum sensu*, p. 35 Marburg. Catt. 1829, che il Richter potrebbe mettersi tra quelli che trovano un panteismo idealistico in Platone.

(9) *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia* p. 23. L. III. 1828.

(10) *Hist. de la Philos.* t. II. p. 416. ediz. cit.

(11) *Theodiceae Platonicae lineamenta* p. 16. Berol., 1839.

il Dittrich (1), il Sigwart (2), lo Staudenmaier nei primi suoi scritti (3), ed altri non pochi (4). Egli non è a tacere però, che questa sentenza è impugnata da altri con forti ragioni. In verità si conviene da tutti gli storici e commentatori, che Platone non si ebbe il concetto puro della creazione dal nulla nel senso cristiano e cattolico (5), la qual cosa ci sembra che eziandio i nostri due filosofi concedono. Ora è chiaro, che senza una siffatta idea della creazione, riesce impossibile a concepire un Dio personale sostanzialmente diverso dalle creature. Al più il greco filosofo avrebbe potuto intendere la sostanziale separazione tra Dio ed il mondo nel senso di Anassagora di Klazomene, il quale pensandosi Dio come mente « νοῦς » lo riguardava in rapporto al mondo non più, che quale mente ordinatrice, e principio di vita. Ma chi non vede che, fatto Dio universale principio di vita, e ragione universale, si ottiene, in cambio del teismo, un pretto idealistico panteismo? In effetti nel concetto di Anassagora fu inteso Platone da Speusippo, Seneca, e Plutarco tra gli antichi, e tra moderni dal Tiedemann (6), Schel-

(1) *Dissert. inaug. de Cratylo Plat.*, p. 19. Ibid, 1841.

(2) *Opera cit.* I. p. 126-313.

(3) *Pragmatismus der Geistesgaben* p. 158. Tubinger, 1835. *Id. Joannes Erig.* p. 381, 456 ediz. cit.

(4) Vedi il Gangauf loc. cit. ed il Bilharz: *Ist Plato's Speculation Theismus*? Karlsr. und Freib. 1842.

(5) Credo già che, dopo il Ficino, il Gallantes, l'Uezio il Dacier ed altri, niuno dei nostri tempi volesse pigliare il carico di mostrare in Platone il dogma della creazione dal nulla. Le opinioni di quelli trovansi raccolte dal Fabbricio, *Bibl. Gr.* III. 1. 8. e nella dissertazione del Mosemio posta in fine del sistema intellettuale del Cudwort. Fra i moderni oltre il Ritter loc. cit. vedi il Tideman *De Deo Platonis* pag. 54 60. Amstelodami, 1830.

(6) *Geist der specul. Philos.* I. p. 139-142. Marb. 1797.

ling (1), Elverfeld (2), Stutzmann (3). Hoffmann (4), Bauer (5), Szostakowsky (6), e Kuehn (7). Ed egli è certo, come ha notato lo Staudenmaier (8), che anche quando Platone in molti luoghi piglia, ovvero rasenta la vera via, pure per difetto del dogma cristiano della creazione, subbito si gitta in rappresentazioni panteistiche.

La seconda sentenza storica intorno alla teoria platonica è di quelli che hanno creduto trovare in essa un compiuto panteismo. Questi si sono poggiati sopra quei luoghi di Platone, i quali rappresentano la materia non come qualche cosa di sostanziale e reale, ma piuttosto come l'irrazionale in Dio stesso, sopra cui l'elemento razionale in Dio opera determinandolo e formandolo. Così hanno inteso il Rixner (9) e l'Ast (10) quelle espressioni platoniche in riguardo alla materia « τό μόρον τοῦ θεοῦ », « φυσις θεία ». Ma anche questa sentenza è combattuta da forti argomenti, dei quali è pur bastante riferirne un solo, ma irrefragabile. Egli è indubitato che Platone differenziò la materia da Dio; ed in forza dell'antico pronunziato, che dal nulla nulla proviene, egli posela esistente dall'eternità

(1) *Philos. und Relig.* p. 35 Tubing, 1804.

(2) *Dissert. philos. exibens convenientiam philosophiae Platonis cum philos. nostrae aetatis*, p. 14. Jenae, 1840.

(3) *Plato de Philos. vel dialog. qui inscrib.* 'Ἐρασταί', p. 21. Erlang, 1818.

(4) *Die Dialektik Platons* p. 28, 38, München, 1832.

(5) *Das christliche des Platonismus* p. 71-82. Tubing, 1837.

(6) *De mundi principiis secundum Platonem*, p. 37-45. Vratislav, 1839.

(7) *De dialectica Platonis*, p. 47-50 Berol 1843.

(8) *Philos. des Christ.* p. 92 ediz. cit.

(9) *Handbuch der Geschichte der Philos.* I. § 103. Sulzbach, 1829.

(10) *Platons Leben und Schriften*, p. 362. Leipz 1816.

fuori di Dio, per modo che questi non ebbe che a darle una forma. Intorno a ciò è concorde il testimonio degli antichi e dei moderni, se ne togli alcuni pochi tra gli antichi citati dal Brucker (1), il giudizio dei quali o è troppo leggiero ovvero sospetto. Ora al supposto di una materia eterna e sussistente fuori Dio, chi non vede ripugnare essenzialmente l'accusa di panteismo (2)?

La terza opinione più largamente diffusa sostiene che il carattere proprio della platonica ideologia sia il deismo dualistico. Questa sentenza di recente è stata diffusamente difesa dallo Staudenmaier (3). Essa poi si poggia sopra quella costante tradizione dei filosofi, da Aristotile in fino al Michelet (4), che Platone nella stessa guisa che considerò la materia sussistente ab eterno accanto a Dio, pose similmente un mondo ideale fuori di Dio, dal quale il Supremo artefice tolse la forma del visibile mondo (5). Per il che il Dio di Platone non è più che un mediatore tra le idee eterne e l'eterna materia. Osserva poscia lo Staudenmaier che il vero dualismo platonico consiste tra l'idea e la realtà, in quanto il reale non è propriamente penetrato e vi-

(1) *Hist. crit. philos.* t. I. p. 695 e segg.

(2) L'anima stessa del mondo, secondo che Platone ci dice nel Timeo, è composta di nature da Dio diverse nè da lui create; tanto è lontano dal vero ch' egli avesse immedesimato Dio col mondo Cf. Tideman *Loc. cit.* p. 67-59, 121-124, ed osserv. *nota* E.

(3) *Philosoph. des Christ.* p. 92 e segg.

(4) *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulè Metaphisique*, p. 127, 181-189. Paris, 1837.

(5) Questa sentenza tengono presso che tutti i SS. Padri fino a S. Tommaso d'Aquino, e Duns Scoto; quantunque questi facesse ogni sforzo per difendere Platone. Vedi *Scoti Comment. in* Sent. Lib. I. dist. 3.

vificato dall' idea, la quale per contrario rimane nella sua eternità affatto come trascendente, e non ha che un rapporto transitorio, direbbe la scuola, di esemplare e di tipo verso il reale. Per tal modo l'idea, come esteriore ed estranea al reale, non ha quella vera energia di muovere dal interno suo proprio una realità vivente; e però tutto resta nella possibilità, senza che davvero diventi una realità che abbia vita, e vigore dinamico. Ma anche questa sentenza è contrastata da tutti quelli i quali ammettono che le idee platoniche siano sostanze, le quali abbiano, non solo una sussistenza intelligibile ed ideale, ma eziandio reale. Ed in vero la tendenza platonica al realismo non può mettersi in dubbio da chicchessia; perocchè in molti luoghi egli non pure assomiglia le idee a Dio, ma arriva altresì ad immedesimarle con Dio stesso, come quando discorre dell' idea del Buono. Una seconda difficoltà da non pigliarsi a gabbo contro questa terza sentenza, si può cavare da tutti quei luoghi, i quali pure sono moltissimi, nei quali Platone discorre della natura, come di una realità che abbia vita e movimento. E certo, che se ne togli quei luoghi difficili, e che propriamente riguardono la dialettica, in tutti i rimanenti tu vedi costantemente la realità vitale del creato. E però conchiudiamo che il teismo dualistico nella platonica ideologia, non è meno che il teismo ed il panteismo, da gravi objezioni combattuto.

Dalle quali cose vuolsi però raccogliere di certo ciò che fu avvertito dallo Staudenmaier (1), che la platonica filosofia contiene presso che tutti i principii della speculazione, e che forse la sua particolarità potrebbe farsi consistere in questa universalità comprensiva di presso

(1) *Philos. des Christ.* p. 86.

che tutte le particolarità, ed esclusiva di quale si voglia determinata singularità. Il che, senza fallo, deriva da questo, cioè ch' egli ebbe filosofato, ma non esposto un sistema connesso e determinato (1). Molti sono i luoghi nelle opere di lui, dai quali resta giustificata ciascuna delle tre esposte sentenze; ed in verità si scorge nella teoria delle sue idee ora un colore teistico, ora una tinta panteistica, ed ora quasi chiaro e netto un teismo dualistico. Non potrebbe però esserci qui concesso luogo si largo da pronunziare eziandio il nostro giudizio sopra l' elemento dominante della platonica ideologia; e siamo abbastanza saggi da crederne frivola e temeraria con S. Agostino (2), ogni leggiera e facile sentenza, come di chi crede vedere in quella nettamente e senza ombra di difficoltà. Dall' altra parte la breve critica esposizione delle principali sentenze, che i dotti filosofi antichi e moderni hanno tenute intorno alla medesima, ci è bastevole a giudicare dell' opinione del Gioberti e del Rosmini.

Il Gioberti sostiene, il realismo dell' idea platonica, ed il Rosmini lo esclude e lo combatte. Prima di venire all' esame però delle ragioni del Rosmini, uopo è discorrere del Gioberti solo. E dapprima, se non fos-

(1) Cf. Tideman: *De Deo Platonis*, p. 3.

(2) « Quid autem in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendo explicare et longum esse arbitror et temere esse affirmandum non arbitror. Cum enim magistri sui Socratis, quem facit in suis voluminibus disputantem, notissimum morem dissimulandae scientiae vel opinionis suae servare affectat, quia et illi ipse mos placuit, factum est, ut etiam ipsius Platonis de rebus magnis sententiae non facile perspici possint. » *De Civ. Dei* L. VIII. 4.

se che il Gioberti tocca delle idee platoniche di passata, non sarebbe ella, dopo le cose dette, una temerità grande il definire così, con cipiglio magistrale e senza allegare ragione alcuna, il realismo platonico? Forse che egli potrà avere in fatto di storia della filosofia maggiore autorità sopra i contemporanei, che un Plessing, un Tennemann, un Trendelenburg, uno Staudenmaier? Ma v' ha anche più; perocchè il realismo dell' idea platonica, come l' intende il Gioberti non è stato mai da nessuno insegnato, e mi ardisco dire ch' esso ripugna alla teorica platonica delle idee. L'idea, secondo il Gioberti, non è già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in quanto si affaccia all'intuito dell' uomo. Per tal modo, come egli ancora aggiunge, l' idea non è che l' oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento (1). Ora qui si potrebbe dire che per Platone, l' idea in questa vita mortale non può mai essere oggetto dell' intuito mentale; esso è solo per noi oggetto di ricordanza, in quanto l' anima nostra in una vita migliore ed antecedente alla presente ha goduto di quell' intuito (2). L' intuito dell' idea secondo Platone è l' oggetto della scienza e non della filosofia. Ma questa scienza, considerata così in opposizione alla filosofia, non è a credere che fosse la scienza ideale del Gioberti; essa in vero è propria solo di Dio, e l'uomo può ottenerne il possesso solo dopo la morte (3). Questo carattere della teorica pla-

(1) *Introd.* t. 2, p. 2.

(2) Vedi sopra ogni altro il Menone.

(3) Ognuno che abbia letto il Fedone, ricorderà con quanta eloquenza sia esposto questo vero da Platone. Cf. la nostra esposizione della filosofia di S. Giustino: *La Scienza e la Fede*, vol. XXV.

tonica non è stato mai posto in dubbio da chicchessia. E poichè il Gioberti pare faccia gran conto dell' autorità del Ritter, a cui egli si rapporta intorno al realismo dell' idea platonica, noi aggiungiamo che niuno meglio dello storico tedesco ha esposto e commentato questo vero importante nel platonismo (1). É la verità, che Platone accorda la percezione delle idee, ossia dell' intelligibile; ma questo intelligibile non è l'assoluto, soggetto ed oggetto, unità del pensiero e dell' essere, come è l' Idea del Gioberti. Di questo l' uomo ha coscienza nell' idea del Buono, ma non ha la scienza, la quale solo si compie mediante la dialettica. Platone adunque ammette con noi esser necessario uno sviluppo ed un processo dialettico per salire a quell' idea del buono, la quale è l' idea somma, cagione non solo della scienza, ma altresì della verità ed esistenza delle idee, che sono l' oggetto della scienza. Questa idea pel grande filosofo ateniese è il termine della filosofia, dove che pel Gioberti n' è il principio.

Ma andiamo ancora più là. L' idea del Gioberti comprende tutta la realità, l' Ente e l' esistente e il rapporto creativo tra loro; perocchè la formola ideale: l' Ente crea l' esistente, non è che un giudizio, il quale esprime l' idea in modo chiaro, semplice e preciso (2). Ora è chiaro, e tutti i buoni storici della filosofia ne convengono, che Platone non conobbe nella sua schiettezza e purità il dogma cristiano della creazione, sì che l' elemento intermedio della formola dovette di necessità mancare nell' idea platonica. Il concetto poi di creazione si sà di quanta importanza sia nella formola giobertiana; essendo quello

(1) *Ibid.* p. 238.
(2) *Ibid.* p. 147.

che solo può salvare dal panteismo la filosofia ontologica. Mancando adunque all'idea platonica l'elemento creativo, potremmo nei principii stessi del Gioberti conchiudere essere grandissimo divario tra l'idea dell'uno e dell'altro; perciocchè l'una è teistica, e l'altra panteistica senza rimedio. Inoltre, eziandio il nostro filosofo ci accorda che, senza il concetto di creazione, entrambi i termini della formola, ma propriamente uno di essi è di necessità falsato; per modo che ne sorge di necessità o teopantismo, ovvero cosmopantismo, secondo che dall'essenza del primo ovvero del secondo deducesi l'essenza del secondo ovvero del primo. Quindi sarebbe oltre l'elemento intermedio della formola anche uno dei termini della medesima sostanzialmente negato nell'idea platonica. Non pare che il Gioberti potesse contrastare in modo veruno questo sostanziale divario tra l'idea sua e quella di Platone. Onde è indubbitato che l'idea platonica, se pure è reale, non però comprende la realità tutta come quella del Gioberti; e per conseguente il realismo platonico è diverso dal realismo giobertiano.

Ma affermiamo ancora oltre, che il realismo platonico è tutt'altro dal realismo giobertiano. E per vero dalla storia delle opinioni sopra il medesimo togliamo con certezza che in due modi può essere inteso, secondo che le idee platoniche si affermano o sussistenti da sè e separate dall'intelletto di Dio, ovvero sussistenti in Dio stesso come nozioni divine. Ora in qualunque de' due modi s' intenda il realismo platonico non può esso convenire col realismo del Gioberti, come quello che non ammette l'idea nè sussistente da sè fuori di Dio, nè come intellezione della mente divina. La prima significazione egli non afferma, perocchè dualistica; e la seconda molto meno, perchè repugnante

al suo ontologismo. E si aggiunga che l' idea del Gioberti non è neppure l' idea esemplare di Platone, il tipo dell'universo, perocchè essa comprendendo il vero assoluto, esprime così l'universo come Dio. E finalmente intorno al realismo platonico giova avvertire, ch' esso, secondo i migliori storici della filosofia, è stato riguardato o come dualistico, ovvero come idealistico. Imperò o s' intende il τό ὄν in senso assoluto, ed allora, come bene ha dimostrato il Ritter (1), è indubbitato l'idealismo platonico, come quello che nessuna realità accorda al mondo sensibile, in quanto tale, sebbene solo in quanto partecipa alle idee. Che se poi il realismo delle idee non vuolsi togliere in senso esclusivo, si ha senza fallo il dualismo platonico, come è stato difeso da tutti quelli che tengono per reale la materia nella dottrina platonica. Ciò posto, come poteva egli il Gioberti interpretare diversamente il realismo platonico, ed affermare che l' idea per lui vale lo stesso che l' idea platonica? Ma senza stenderci più oltre raccogliamo dalle cose dette che l' idea giobertiana ripugna alla platonica ideologia, e sta sola di per sè nella storia delle opinioni intorno a Platone, anzi è contraddetta dai buoni e migliori storici della filosofia (2).

(1) *Ib.* p. 266-270.

(2) Non vorremmo però far torto al Gioberti, passandoci da una opinione dell' Ast, il quale considerando l' idea platonica come legame, il quale annoda l' unità e la pluralità, e ne scioglie la contraddizione, pare si accosti al sentimento del Gioberti, che nell' idea trova l' assoluta realtà e l' intelligibilità suprema, ossia l' idealità nel vero senso. Ma questa somiglianza è troppo debole; tanto più che l' Ast dichiara in senso panteistico e conforme alla dottrina di Zoroastro il realismo platonico, chiamando le idee, spiriti primitivi, demoni. Cf. *Geschichte der Philos.* § 100.

Prima di lasciare Platone, vuolsi esaminare l' opinione del Rosmini, che dice avere l' ateniese filosofo coll'esemplarismo cessato il realismo, il nominalismo ed il concettualismo. Dopo la nostra breve esposizione delle diverse opinioni storiche intorno alla platonica ideologia, deve certo sembrare assai strana la sentenza rosminiana. Ma non è manco strano il modo ch' egli adopera nella dimostrazione della sua tesi. É certo, egli dice, che Platone intese le idee proprie dell'uomo, cioè le specie e i generi, come produzioni di Dio e non come qualche cosa d' essenziale a Dio stesso (1); esse sono per lui la prima produzione, il disegno, l' esemplare del mondo, come la nostra mente lo può concepire (2). Non andiamo più avanti; perocchè mi sembra inintelligibile e ripugnante questo primo passo del Rosmini. Di grazia, vorrei io dimandare al nostro filosofo, di quali idee si parla, quelle di Dio ovvero quelle proprie dell'uomo? La risposta del Rosmini è assai chiara; perocchè egli dice che delle idee di Dio non è a contrastare; esse sono reali, poichè l' oggetto del suo conoscere essendo la stessa divina essenza non può essere che realissimo. Si parla adunque delle idee che sono oggetti della mente umana, secondo il modo proprio della sua intuizione, e non secondo quel modo tutto diverso con cui conosce Iddio (3). Per il che sono chiare le parole « che le idee proprie dell'uomo per Platone sieno produzioni di Dio » il disegno e l' esemplare del mondo. Secondo adunque il greco filosofo le idee le quali sono proprie mie, e nelle quali io penso gli esseri della na-

(1) Cita egli in questo luogo il libro X, della *Repubblica*.
(2) *Loc. cit.* p. 46.
(3) *Ibid.*

tura, sono esse prodotti di Dio; sono appunto quei tipi eterni, ai quali Iddio conformò le sue fatture.

Questa sentenza del Rosmini è dubbia e falsa. Essa può far credere che il Dio di Platone produca il paradigma nella mente umana, quando l'uomo ancora non esiste. Inoltre niuno mai finora ha posto in dubbio la realità delle idee platoniche fuori la mente umana e solo viene in quistione, se siano prodotte da Dio e sussistano fuori di lui e le create cose (1), ovvero siano eterne, e sussistenti di sè e per sè; o finalmente siano sussistenti nella mente divina (2). Il Rosmini adunque ponendo le idee prime di Platone come idee sussistenti nella mente umana, rovescia e capovolta l'intero platonismo; oltre che, come abbiamo veduto, cade in manifesta contraddizione, essendo obbligato a riconoscerle ora nella mente umana, ora fuori e prima della medesima.

Ma seguiamo il ragionamento di lui. « Ora la natura d'esemplare, παραδειγμα, che Aristotile schernisce come una vana metafora poetica, è pure la parola solenne che esclude il realismo, perchè per essa s'intendono chiaramente contrapposte le cose reali alle idee, onde queste, secondo la teoria dell'esemplare, sono categoricamente diverse e anteriori logicamente alla realità di quelle » (3). Si può mai io domando dapprima con un ragionamento *a priori* stabilire la vera sentenza di un Autore? Se il fatto non potesse contraddire al diritto, sarebbe pure giusto quel pro-

(1) Assai pochi sono quelli che ammettono questa sentenza come l'Ast e qualche altro.

(2) Come nozioni della mente divina le spiegarono dopo Plutarco, ed Alcinoo, S. Agostino, Leibnitz, Bossuet, Fenelon, Cousin. Cf. Nourrisson: *Quid Plato de ideis senserit*, Lutetiae Parisiorum, 1852. p. 32. 34.

(3) *Ibid*. p. 46-47.

cesso. Ma la cosa sta appunto pel suo rovescio. Abbiamo poi detto con i migliori storici, che Platone mancando del dogma puro della creazione, facilmente dovette cadere in errori. Potremmo adunque concedere al Rosmini tutto il suo argomento, ma negare che questa sia stata nel fatto la sentenza platonica. Tuttavia noi troviamo falso il ragionamento del Rosmini. La contrapposizione delle cose reali alle idee non sussiste necessariamente nel sistema dell'esemplarismo, ma quella opposizione solamente è necessaria in tale sistema, che realmente pose Platone tra le idee ed il sensibile. In vero Platone introdusse l'esemplare eterno e divino per spiegare l'origine dell'universo sensibile; e però bastava contrapporre l'idea alle cose materiali e sensibili, senza contrapporla alla realità in generale. Le idee però per Platone non sono le cose sensibili, ma sono la prima realtà; il che è tanto certo nel Platonismo, quanto che il sensibile è reale solo per quello che partecipa alle idee tipiche, nè maggiore realità di questa gli è concessa. Il realismo adunque di Platone resta fuori dubbio, eziandio ritenendo l'esemplarismo. Ed abbiam visto che da nessuno filosofo di nome è stato mai posto in dubbio il realismo platonico in quanto all'idee tipiche: solo hanno disputato, se queste sussistano da sè fuori la mente divina, ovvero abbiano vita solo nella mente di Dio.

« Del pari, seguita il Rosmini, non crediamo potersi attribuire a Platone il secondo sistema di realismo, quello che fa esistere le idee nelle cose reali: le idee esistono fuori del tempo, molte delle cose reali soggiacciono al tempo. Tanto è lungi che le cose reali abbiano le idee in sè, che esse non sono altro che imitazioni di esse, e però servono alla mente di segni delle idee, perchè ne

sono il realizzamento. Quanto poi alla partecipazione che le cose fanno delle idee, questa ha luogo solo nella mente umana, a cui è data la contemplazione delle idee stesse » (1). Anche da questo luogo dobbiamo conchiudere che il Rosmini non ha bene inteso Platone. In verità egli mantiene anche qui l'equivoco stesso cioè la contrapposizione del reale all'idea. Si vede chiaro che l'Ente possibile esercita sempre sulla mente del nostro pensatore una forza magica ed irresistibile. E l'opuscolo cui noi esponiamo, fatto in grazia dell'Ente possibile, non poteva non patirne l'azione più grande e penetrante. L'opposizione tra il reale e l'ideale non può aver luogo in Platone ; e la sola che v'ha , è quella tra l'idea ed il sensibile. Questa però non è contraddizione ovvero esclusione , perocchè i Dialoghi sono pieni del legame, del nesso tra il sensibile e l'idea. Appunto perchè le idee secondo Platone esistono fuori del tempo , hanno esse una realtà indipendente dalle sensibili cose. Ma le sensibili cose viceversa dipendono nella loro realtà dalle idee. Intorno a ciò non v'ha quistione tra i buoni interpreti di Platone ; ma solo è in quistione la natura particolare di quella dipendenza dei sensibili dalle idee. Pel Ritter ad esempio, questa dipendenza è di tal natura che il sensibile ha solo tanta realità quanto ne partecipa dall'idea, e però anche in questa sentenza le idee sono reali nei sensibili. Per lo Staudenmaier , in ragion d'esempio , l'idea non penetra il sensibile, ma resta del tutto trascendente, per maniera che l'universo sensibile non ha veramente vita ed energia. In questa sentenza intanto le idee non hanno realità nelle cose sensibili , perchè le cose sensibili non hanno vera

(1) *Ibid.* p. 48.

realità. Per lo Stalbaum invece il sensibile è la verità esteriore dell'idea, per guisa che l'idea si manifesta e quasi si affaccia sotto le figure sensibili. Non intendo qui dirle tutte; ma da queste tre opinioni accennate vedesi chiaro che ognuno, consentendo intorno alla dipendenza del sensibile dall'idea, cerca poi solo da alcuni luoghi particolari togliere l'interpretazione degli altri, e spiegare secondo i medesimi la natura di quella dipendenza. Vedesi però, che per negare le realtà delle idee nei sensibili, fa mestieri negare la realtà stessa dei sensibili, senza che si guasta e si corrompe tutta la teorica platonica delle idee.

Per quello poi ch' egli dice dei segni corre ancora lo stesso sbaglio; perocchè nella teorica di Platone sono i sensibili; ma con più rigore parlando, le idee astratte dai sensibili, e non già le cose reali in generale, segni delle idee. Così è manifesto ancora che non si accorda col platonismo il dire che le cose reali sono l'attuazione delle idee; ma al più potrebbesi dire essere i sensibili l'effettuazione delle idee. Se non che noi teniamo anche ciò essere falso, perocchè le idee sono reali secondo Platone eziandio innanzi alla natura sensibile, e sono causa della realità di questa. Dicasi lo stesso del modo come intende il Rosmini la partecipazione del sensibile all'idea; perocchè questa partecipazione è tanto effettiva e reale, quanto il fatto stesso della produzione del mondo in cui essa avvenne. Il metterla poi nella mente umana, fa credere che Platone contro l'universale e costante sentenza dei dotti sia caduto in quello stesso suggettivismo in cui si avvolge sua mala voglia il Rosmini. Dalle quali cose conchiudiamo che l'esemplarismo platonico non esclude il realismo dell'idea, come crede il Rosmini, e però da lui come dal Gioberti malamente è stata intesa l'ideologia del greco filosofo.

Che se le idee platoniche non sono nè l'idea del Gioberti nè l'Ente possibile del Rosmini, ognuno vede che difficilmente essi ne potettero vedere le relazioni colla cristiana e patristica filosofia. Una diversità principale, e che non può mettersi in dubbio da chicchessia, si è che laddove la platonica ideologia inclinava al panteismo idealistico ed al deismo dualistico, la cristiana e patristica ideologia si dovea tener ferma sul teismo puro. E però le idee furono tenute per esistenti fino ab eterno in Dio e non già sussistenti fuori di Lui, perocchè come nota S. Agostino, è sacrilego il pensare che Iddio guardasse fuori di se alcuna realtà, e conformasse alla medesima il creato (1). Quello adunque che in Platone era dubbio, fu per i Padri un punto certo.

Inoltre i Padri mediante la cognizione ch' essi avevano della creazione dal nulla e della eterna generazione del Verbo, cansarono facilmente il panteismo idealistico, ed il dualismo. Si opposero al primo errore il quale occorre in Platone, insegnando che il mondo intelligibile non era l'idea che Iddio aveva di sè stesso, ma sì l'idea del mondo (2). Il mondo adunque intelligibile non è Dio, sebbene

(1) « Non enim extra se quicquam positum intuebatur ut secundum id constitueret quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est. » *Quaest.* 46. n. 2.

(2) Questo è un punto certo dell'ideologia cristiana, insegnato dai SS. Padri e dai Dottori del medio evo. È importante a questo proposito un passo di Panténo, conservatoci da Massimo nei suoi scolii a Gregorio Nazianzeno, ed inserito nell'edizione del libro dell'Erigena *De Divisione naturae* dell'edizione di Tommaso Gale; p. 19. E passandoci di tutti gli altri SS. Padri tocchiamo solo alcuni luoghi di S. Tommaso, accusato dal Günther, e dagli autori piemontesi di avere immedesimato il mondo intelligibile con Dio, « *Sed mundus intelligibilis nihil aliud est, quam idea mundi* ». *Quaest.*

sia in Dio; perocchè altra cosa è l'idea che Iddio ha di sè, ed altra cosa l'idea che Iddio ha del mondo. La prima essendo l'idea della divina essenza è intutto identica a Dio; e Dio propriamente non la crea, ma la genera. Per contrario, l'idea che Iddio ha del mondo, essendo l'idea del relativo in contrapposizione all'assoluto, non può senza logica contraddizione immedesimarsi in quanto all'oggetto colla divina essenza. I SS. Padri per esprimere la differenza dell'una idea dall'altra, spesso raffigurano la prima, cioè l'idea che Iddio ha di sè stesso alla Sapienza come attributo della Divina natura, ovvero come la Persona del Verbo. Per contrario l'idea che Iddio ha del mondo è per loro somiglievole a quella Sapienza, che conforme alle Sacre Scritture fu creata da Dio innanzi al tempo, e presedette con Lui nella produzione delle cose (1). Per tal modo l'esemplarismo platonico nella cristiana ideologia è sostanzialmente modificato. Secondo Platone invero Iddio può nello stretto significato dirsi l'Idea delle idee, ovvero l'esemplare del creato; il che non può dirsi a rigore secondo l'ideologia cristiana. Per fermo l'una e l'altra espressione può far credere che una sia l'Idea, cioè l'Idea dell'assoluto, di cui tutte le altre siano momenti integranti; oppure, se

disput. De virt. et de verit. Q. III. art. 1. Ed altrove insegna così: Dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se, et alia cognoscat; tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem suipsius: ideo habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum «*Summ. theol.* P. I. Q. XV. art. 1. Più chiaro è ancora Duns Scoto, il quale dice: Idea est ipsa creatura intellecta a Deo». Lib. I. dist. XXXV. quaest. unic. n. 13.

(1) *Sap.* VI, 24. *Ecclesiastic.* I. 4, 9; XXIV. 5, 14. Tutti i luoghi delle Sacre Scritture sono stati dichiarati ed esposti dallo Staudenmaier Op. cit. p. 19-28.

si vuole, che Iddio pensando ab eterno il mondo, abbia avuto sè stesso innanzi alla mente, e non il diverso da Lui. Queste vedute sono panteistiche, come quelle che immedesimano nella sostanza il relativo coll' Assoluto. Tuttavia è manifesto che il pensiero il quale Iddio si ebbe del mondo, appunto perchè pensiero dell' altro, ha stretto legame coll' Assoluto di cui è il diverso. Onde potrebbe in questo modo l' Idea che Iddio ha di sè stesso considerarsi come il prototipo negativo dell' idea che Iddio si ebbe del creato innanzi la creazione. Oltrechè, essendo l' idea del finito creata da Dio e tendente a Lui come scopo ultimo, chi non vede la più intima relazione tra l' una Idea e l'altra? Con queste considerazioni vuolsi intendere la somiglianza del creato verso l' Increato, del finito in rapporto all' Infinito. Nondimeno il vero prototipo del finito esistente è certamente quell' idea del finito che Iddio si ebbe ab eterno. Questo prototipo veramente si trasfonde nella sua immagine, onde questa non è una mera figura, una larva, un' apparenza come nel platonismo; ma il prototipo stesso recato nell' atto e nella realtà. Ecco la vita dell' universo, insegnata da S. Agostino, e S. Anselmo, non che dai migliori Padri e Dottori (1). Ed

(1) « Arca in opere non est vita: arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres charissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia, hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. » S. Agost, *Tract. I. in Joannem.* « Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarumque rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommuta-

in ciò, come vedremo, fu dai Padri legittimato nell'ideologia cristiana il realismo aristotelico, fatto sicuro da ogni errore. Imperciocchè le idee platoniche sono trascendenti la natura sensata, e come esteriormente adattate ad una preesistente materia; e per contrario l'ideologia cristiana pone le idee come operose cagioni della vita creaturale, come principii della vita intrinseca dell'essere temporaneo. La quale energia dell'idea, conforme vien dichiarato da S. Agostino, dall'Arcopagita e da Massimo suo comentatore, vuole così essere intesa. Il pensiero del creato in Dio non è un pensare astratto, senza forza ed energia, ma sì un pensiero vivo, il quale, a dir vero, vive della vita stessa del pensiero divino, e però è vita. Questa idea recata in atto dalla volontà di Dio, diventa vita concreta, di maniera che vive di sua vita intrinseca, si determina e compie da sè, essa è αυτοτελης. Per questo modo s'intende l'importanza del momento teleologico dell'idea, il quale da Massimo, come bene ha notato lo Staudenmaier (1), è immedesimato coll'energia stessa dell'idea. Giova poi avvertire che questo momento teleologico dell'idea è l'oggetto della coscienza razionale dello spirito, in cui solo l'idea

biles manent, quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquomodo est. » *Lib. De divers. quaest.* Quaest. 46. Vedi *De Civ. Dei* Lib. XII, 25; *De Gen. ad litt.* IV, 33; Quaest. 21. *in Exod.* II; *De Trinit.* Lib III. 8; e 9. E passandoci dall'Areopagita, di cui i luoghi possono leggersi presso il Petavio, *Dogm. theol.* t. I. h. IV. c. II; ricordiamo quella definizione di Massimo, recata ancora dal Petavio, in cui si dice che l'idea è una eterna produzione dell'eterno Iddio, la quale si determina e compie in sè stessa: « Ὅτι ποιησιν αὐτοτελη αἰδιον του αἰδιου Θεου την ἰδεαν, ἤτοι το παραδειγμα φησι » Ad cap. IV. *de divin nom.* Presso il Petavio ancora sono due passi di S. Pier.

(1) *Oper. cit.* p. 324.

viene alla coscienza di sè stessa, cioè diventa soggetto razionale. Questo processo sintetico non lascia più dubbio circa la verità della coscienza razionale, imperò lo spirito come pensiero divino non può non esser conscio della sua tendenza al vero, al bello, al buono, sendo che nell'idea è determinata questa tendenza e questa energia. E però chi volesse negare questa coscienza razionale, dovrebbe negare che nello spirito l'idea divina venga alla coscienza di sè stessa, ovvero rinnegare tutta l'ideologia cristiana.

Onde la vita del creato non è solo conforme alle idee divine; ma a queste è conforme, in quanto è causata da esse. Il che vuolsi intendere così, che quello stesso e quello solo veramente è, ed è reale, il che Iddio si ebbe pensato e mediante la sua libera volontà prodotto nel tempo. Di quì seguono poi due corollarii. L'uno che ad ogni singolo essere nella realtà corrisponde una singola idea in Dio (1); l'altro,

Damiano e S. Anselmo, i quali quì giova riferire. Il primo dice: « condita quaeque antequam ad formarum suarum visibiles procederent species, jam veraciter, atque essentialiter viverent in sui opificis voluntate » *Opusc.* XIII. c. 2. S. Anselmo poi spiega come il grande Agostino i due momenti della vita, cioè la forma ed il contenuto dicendo: « Priusquam fierent universa, fuisse in ratione summae naturae quid, aut qualia, aut quomodo futura essent. » *Monol.* c. 2. Giova leggere tutto il citato capitolo del Petavio. Anche Duns Scoto mantiene il momento teleologico dell'idea, cioè la relazione del finito all'assoluto, mentre dice: « Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ad extra, et secundum propriam rationem ejus. » *In lib. Sentent. dict.* 35. qu. unic.

(1) « Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. » S. Agost. *Lib. de divers.*

che l' idea divina è la legge stessa dell' essere, e la norma dello svolgimento della sua vita (1).

Contro il dualismo platonico la cristiana ideologia oppone la creazione della materia, perocchè Iddio crea dal nulla. Ciò posto è chiara un altra fondamentale modificazione dell'esemplarismo platonico; perocchè laddove per Platone l'esemplare aveva solo relazione alla forma, e non alla materia, come avviene nell'artefice, per i Padri la materia è ancora compresa nel mondo intelligibile, come nel mondo reale: perocchè nella creazione Iddio recò in atto la stessa materia pensata ab eterno. Per vero il pensiero divino circa il finito non può senza contraddizione restringersi alla sola forma delle cose, escludendone il contenuto, essendo che l'una non può star senza l'altro, non pure nell'esistenza, ma eziandio in un pensiero vitale e pieno come quello che n'ebbe ab eterno Iddio. E però nell'ideologia cristiana nulla v'ha di casuale, come nella platonica, in cui Iddio trova già innanzi, se non pure le idee certo la materia; perocchè la realtà della materia ha le sue ragioni in Dio come ogni altra creatura.

Una conseguenza della ideologia cristiana è che il mondo sia l'opera della divina libertà, o meglio l'effetto del divino liberissimo beneplacito. Platone ed ogni altro pagano filosofo, a cui non era chiaramente noto il dogma del-

quaestion. quaest. 46. « Deus omnia causat, vel causare potest, non irrationabiliter, ergo rationabiliter. Igitur habet rationem, secundum quam format. Non autem eandem omnium. Ergo singula propriis rationibus format. » Duns Scot. *Ib. loc. cit.* Di qui S. Tommaso, raccogliendo la tradizione patristica, insegna la pluralità delle idee in Dio. Cf. *Summ. theol.* P. I. p. XV, art. 2.

(1) Vedi lo Staudenmaier *op.* cit. p. 834. e segg.

la creazione dal nulla, non poteva esattamente concepire questa relazione assolutamente libera del creato col creatore. Per contrario solo la cristiana filosofia pose come principio immobile, che solamente Iddio è necessario, e che ad ogni essere creato repugna l'intrinseca necessità dell'essere. Anzi conforme all'ideologia cristiana riesce anche assurda quella che dir si potrebbe esterna necessità del creato, fondata sulla necessità la quale Iddio abbia di porre l'essere fuori di sè. Imperò essendo l'idea del mondo in Dio l'idea del relativo e però del diverso sostanzialmente dall'Assoluto, chiaramente vedesi, che l'essere creato è l'essere non necessario; perocchè l'essere necessario è l'essere assoluto. Dall'altra parte quella necessità non può ammettersi intrinseca a Dio, appunto perchè essendo assoluto non può riguardarsi come dipendente da un diverso da sè, nè in quanto all'essere, nè in quanto alla conoscenza. Onde quella pretesa necessità dell'universo cade del tutto e si dilegua, come quella che non può aver fondamento nè nell'essere stesso, nè in Dio. E però il fondamento della creazione nella filosofia cristiana è unitamente l'intelletto e la volontà divina.

Lasciando Platone e venendo ad Aristotile, non è manco strana la derivazione del concettualismo e nominalismo delle scuole dal realismo aristotelico. Noi non vorremmo qui esporre il vero carattere dell'ideologia aristotelica, la quale chi ha voglia di studiare può bene farlo da sè, dopo tanti pregiati lavori dei moderni sopra la medesima. A noi però basta mostrare come abbiano intorno allo stesso errato del pari il Gioberti ed il Rosmini. Il primo pare che neghi avere Aristotile riconosciuta la realtà obbiettiva delle idee generali, quindi afferma che i nominalisti furono fedeli seguaci del Peripato. Per torsi dall'inganno il Gio-

berti era bastevole che leggesse la Metafisica, l'Etica, i Topici e la Fisica dello Stagirita; ovvero se più facilmente avesse voluto intendere il realismo aristotelico, avrebbe potuto leggerne le belle esposizioni del Ritter, del Trendelenburg e del Biese. In questi egli avrebbe trovato spiegato il detto di Aristotile, che l'universale solo nel singolare è reale, e che il particolare solo per l'universale ottiene una esistenza essenziale, per modo che il particolare secondo la sua essenza è l'universale stesso (1). Il Rosmini dice che Aristotile confuse l'oggetto, che solo appartiene all'idee, col subbietto intelligente. (2) Egli però non allega alcun passo in favor suo; ed io non saprei donde s'abbia ricavato quest' accusa, se pur non fosse di suo capo.

Aristotile, è vero, dice che lo spirito, come pensante è l'universale stesso; ma è chiaro ch'egli ciò dice in opposizione alla sensibilità, perocchè questa ha per obbietto sempre una dualità, la forma e la materia, laddove l'obbietto dell'intelletto è la forma senza le concretezze materiali. Ma affine che realmente egli giunga a percepire la forma separata dalla materia, egli ha bisogno della potenza inferiore dell'anima, la sensibilità (3). Onde il dire del Gioberti, che secondo Aristotile la scienza comincia dal sensibile, vale quanto non aver mai inteso la dottrina aristotelica. Imperò l'oggetto dell'intelletto, secondo Aristotile, non è la forma concreta dell'indivi-

(1) *Eth.* I, 6. Cf. Biese, t. I, p. 56, nota 2. Berlin, 1835.
(2) *Loc. cit.* p. 49.
(3) Cf. Biese, *loc. cit.* p. 328-329.

duo, ma sì la forma pura contenuta nella medesima. L'una è affetta dalla materia, e perciò mutabile: l'altra eterna ed immutabile (1). Queste forme intelligibili, sebbene immanenti nelle forme sensibili, le precedono però e per natura (φύσει) e per ragione (τον λόγον), e sono perciò spesso dette cagioni di quelle. Onde la stessa distinzione tutta aristotelica tra il conoscibile in sè, ed il conoscibile in quanto a noi, τὰ ἡμῖν γνώριμα e τὰ τῇ φύσει γνώριμα (2), è fondata sul realismo aristotelico; perocchè il noto prima in sè è l'essere primo per natura. È poi anteriore per natura quello che può star senza l'altro; mentre l'altro non può stare senza esso (3); ovvero ciò che non suppone l'altro, laddove l'altro necessariamente lo presuppone (4). Anzi Aristotile aggiunge che il più noto per noi è il meno intelligibile in sè, ed ha poco o nulla di essere (5). L'intelletto poi esce dal suo stato di passività, come prima ha ricevuto in sè le forme intelligibili contenute nelle sensibili, e solo allora esso le apprende, ed intende anche sè stesso (6). Parimente come la percezione sensibile è solo un mezzo per l'apprensione e per la coscienza che dir si voglia dell'universale, così l'induzione serve particolarmente per dichiarare alla nostra apprensiva i principii, e l'essere primo; mentre per sè non ha alcuna stringente forza dimostra-

(1) *Met.* VII, 6.

(2) Cf. Trendelenburg *De anima* p. 337 e segg. Jenae, 1833. Cf. Biese, loc. cit. pagine 333 e segg.

(3) *Met.* V, 11.

(4) *Categor.* c. 12.

(5) *Met.* VII, 4.

(6) Cf. Gastmann *De methodo philosophandi aristotelica*, p. 69-71. Gromingae, 1845.

tiva, come il sillogismo (1). E come non si da scienza se non dell'universale; così la forma propria della scienza è il sillogismo. Prima si presentano a noi le cose nelle loro apparenze, l'anima le accoglie in sè; ma poichè ne ignora ancora le cagioni, nasce in essa l'ammirazione. Per questa dalle apparenze noi siamo tratti alla investigazione delle ignote cagioni, e queste conosciute, noi facendoci da capo, cerchiamo dichiarare le apparizioni dai loro principii (2). Per le quali cose conchiudiamo che per Platone come per Aristotile, sebbene in diversa guisa, il sensibile ed il particolare è l'occasione della scienza, comechè non ne fosse nello stretto senso il principio; mentre per entrambi la sorgente della scienza è l'intendimento, e l'oggetto n'è il soprassensibile (3). E quantunque discordino nel processo, pure entrambi si accordano nel riguardare l'universale come reale, ed intelligibile in sè; e per l'uno come per l'altro la maggiore o minore realtà ed intelligibilità è misurata dalla maggiore o minore universalità. La differenza poi è in ciò, che Platone pone l'universale fuori il concreto ed il particolare, laddove Aristotile lo fa immanente nel singolare, e ponelo ab eterno unito alla materia eziandio eterna (4).

(1) *Anal. post.* II, 5, Cf. Biese, p. 220, 333.

(2) *Met.* I, 2; *Eth.* I, 4. Cf. Biese. p. 337.

(3) Cf. Ritter *loc. cit.* p. 86. Di ciò v'ha un luogo assai chiaro nel Filebo. Cf. ediz. Stephani t. 2. p. 20. Questo vero è stato chiaramente e diffusamente esposto da Waddington-Kastus, *De la psichologie d'Aristote*, p. 319-335. Paris, 1848.

(4) Vedi i luoghi citati da Waddington-Kastus, ibid. p. 190-191. Notiamo però collo stesso Kastus che Aristotile per spiegare la conoscenza di questi universali adoperò eziandio l'induzione come per le idee astratte; o almeno v'ha confusione nei suoi scritti tra l'un processo e l'altro. Cf. *Ibid.* p. 341.

Se eziandio per Aristotile l'universale precede per natura il singolare, e ne abbisogna solo per manifestarsi in esso e non già per essere, non valgono punto i sofismi del Rosmini e molto meno l'eloquenza del Gioberti per farci credere che Aristotile sia il padre legittimo per generazione logica del nominalismo dei tempi di mezzo (1). Essi non ammettono il canone logico dell'Hegel, l'identificazione dei contrarii, e dovrebbero pure riconoscerlo e persuadercelo ancora, ove vogliano convincirci di quel nesso logico. Che poi siano affatto opposte le asserzioni fondamentali di Aristotile, e dei nominalisti, è chiaro, giacchè il primo riconosce l'essere dell'universale indipendente dai singolari, sebbene immanente in essi; ed i secondi inse-

(1) L'intelligibile propriamente detto, secondo Aristotile, esiste in sè ab eterno, e senza alcuna materia; l'intelligibile poi in potenza esiste nelle cose materiali. L'intelletto poi finchè non passa all'atto, ma è solo in potenza, esso è il luogo delle forme, ma solo in potenza. Ora perchè esso passi all'atto ha di bisogno di qualche cosa che sia in atto. Questo non può essere altro, che l'intelligibile esistente per sè, ossia l'intelletto Divino in atto, identico all'intelligibile in atto. Di qui traluce una certa affinità tra la teoria aristotelica e malebranchiana. « C'est presque la theorie de Malebranche, disant plus tard en d'autres termes: Nous ne sommes point à nous-mêmes notre raison et notre lumiére » Waddington-kastus Ibid. p. 333. « L'entendement en puissance et l'entendement en acte d'Aristote, bien loin de ressembler à la Réflexion de Loke, ne sont pas aussi éloignés qu'on le pourrait croire de la Vision en Dieu de Melebranche et du Maître interieur de Fénelon » Ib. p. 335. Ma il Kastus ha ben detto che v'ha esagerazione nell'un paragone e nell'altro. Ciascun sistema, segnatamente antico, vuolsi lasciare coi suoi difetti. E nulla nuoce più alla fedeltà dell'esposizione che il voler paragonare un sistema antico, come quello di Platone e di Aristotile, ad un sistema moderno, come quello del Cartesio, del Kant ovvero del Malebranche.

gnano che l'universale non esiste che nell'intelletto, il quale se lo crea in virtù dell'astrazione. Solo una cieca prevenzione adunque potette persuadere al Gioberti ed al Rosmini che l'aristotelismo abbia potuto logicamente produrre quella peste di ogni scienza speculativa, voglio dire il nominalismo.

Or raccogliendo le nostre avvertenze intorno all'ideologia cristiana e patristica, ognuno forse potrà considerare da sè, che il realismo di questa filosofia ritiene eziandio molto del realismo aristotelico. Imperò, come bene ha spiegato lo Staudenmaier, la speculazione cristiana mantiene un gran divario tra l'idea e l'universale. L'una è il pensiero della vita il quale però abbraccia la forma ed il contenuto della medesima, l'altro è la mera forma essenziale della vita. L'uno risponde al positivo, l'altro al negativo. Nell'idea per conseguente la forma non precede il contenuto, come nella realità stessa concreta, se bene all'idea, in riguardo all'attuazione sua nella creazione, si debba attribuire una precedenza tale, che la fa dire eterna in opposizione alla creazione. Così gli universali sono ab eterno nell'idea divina del mondo, sono nel mondo immanenti come l'idea, e sono nell'intelletto mediante l'astrazione dal contenuto.

Questo realismo cristiano, il quale ritiene in parte il realismo platonico ed aristotelico, modificandolo sostanzialmente mediante il dogma della creazione dal nulla, incomincia da Panteno e da S. Giustino, e si perpetua costantemente nella storia della cristiana filosofia fino a S. Anselmo e S. Tommaso. Nella scolastica propriamente vedesi netto e preciso l'elemento aristotelico, in quanto manifestamente essi cercarono conciliare l'esemplarismo cristiano e cattolico con i placiti dell'Aristotelismo. Que-

sta conciliazione o meglio questa modificazione delle due sentenze, mediante una teorica tutta propria e cristiana, già trovasi nel fondo in S. Agostino, e negli scritti dell'Areopagita. Onde, come profondamente ha notato lo Stuadenmaier, la grande autorità che si ebbero questi nella Scolastica, cagionò il realismo cristiano eziandio in quelli che non vi erano punto inclinati (1). Egli è vero che le sofistiche quistioni di quei tempi tra i nominali e realisti cagionarono eziandio nei migliori un' indeterminazione di espressioni, ed una oscurità di linguaggio ; ma nella sostanza tutti o pressochè tutti i Dottori dell'età di mezzo convennero nel sano realismo. Così la diffinizione dell'idea, come ha mostrato il citato filosofo cattolico di Germania è la stessa nella essenza in S. Agostino, in S. Dionigi, in S. Anselmo, in S. Tommmaso e in Scoto (2). Essi ancora si accordano essenzialmente in ordine alla natura delle verità eterne, la quale quistione è strettamente connessa colla prima (3).

Il Rosmini stesso in riguardo a S. Tommaso confessa ch' egli accanto all' esemplarismo platonico pone il realismo aristotelico. Ma la vera ideologia di S. Tommaso è l' ideologia cristiana, quella stessa che fondarono i Padri, e segnatamente S. Agostino. Egli riconobbe la realtà delle idee in Dio, e come tipi del creato innanzi alla creazione delle cose (4). Egli disse con Aristotile che queste idee non sussistono da sè; ma realmente esistono solo nei par-

(1) *Ibid.* p. 255.

(2) *Ibid.* p. 255-256.

(3) *Ibid.* p. 256-263.

(4) »Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus » *C.* Gent. I. c. 65 Cf. *In sent.* II. dist. III. qu. 3. art. 2.

ticolari (1). Questa sentenza dell'Aquinate non è stata bene intesa da taluni storici della filosofia, i quali ponendo mente solo ad alcuni determinati luoghi del S. Dottore, han creduto ch'egli ammettesse l'universale esistente solo nell'intelletto. A noi pare che per le ragioni dette dinanzi debbonsi questi luoghi spiegare conforme alla dottrina di Aristotile e di S. Agostino, dai quali S. Tommaso non vuole punto dipartirsi; e siccome questi senza dubbio hanno posto l'esistenza e la realtà degli universali eziandio nelle cose particolari, è necessità che così debba intendersi la dottrina di lui (2). In confermazione poi della nostra sentenza ci è bastevole l'autorità del Ritter, a cui niuno vorrà negare il merito e l'onore del più grande e profondo storico dei nostri tempi. Ed il Ritter è d'accordo collo Staudenmaier intorno al realismo di S. Tommaso; peroc-

(1) » Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. » *Sum. theol.* P. I. Q. XV. a. I. Et propter hoc dicit Boetius quod formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli. » *C. — Gent.* III. c. 24. Cf. *Sum.* theol. q. 55 art. 3.

(2) Che S. Tommaso abbia inteso il realismo aristotelico, non vi ha dubbio; perocchè egli costantemente oppone la sentenza di Platone a quella di Aristotile, dicendo che il primo « posuit formas rerum naturalium sine materia subsistere; et per conseguens eas esse intelligibiles »; l'altro poi «quia non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu) sequebatur, quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. » Cf. Q. 79 art. 3.

chè afferma che il S. Dottore ha ammesso un triplice essere degli universali, un essere anteriore alle cose nell' intelletto divino, un' essere nelle cose materiali, in cui esso è realmente nel particolare; ed un'essere nel nostro intelletto dopo il particolare (1).

Volendo tuttavia conchiudere intorno al realismo cristiano, diciamo che esso differisce sostanzialmente dal realismo emanatistico, il quale dalla Scuola di Elea si vuolse infino all'Hegel. Per verità l'ideologia dei panteisti, quale che sia la particolare forma del panteismo, si fonda sopra un' astrattezza, l' universale astratto. Essa considera non la vita, ma un elemento solo della medesima, vogliam dire l'elemento negativo, il quale ha ottenuto l'ultima perfezione nella filosofia negativa dell' Hegel. Quindi deriva il nuovo metodo dialettico, il quale dalla mera forma e dal negativo presume di trarre fuora il contenuto ed il positivo. Altri dal contenuto e dal positivo fa conto di astrarre la forma ed il negativo; e per tal modo il sensismo è inevitabile, il quale è pure una specie di panteismo, e tanto più pernicioso, quanto è più accomodato agli spiriti di poca lena, che sono certamente di numero maggiore. Per tanto anche il principio di questo panteismo è un' astrattezza, chè il contenuto separato dalla forma non è più reale che questa segregata dal contenuto. Ma metti per poco in cambio del pensiero astratto il pensiero della vita, in luogo dell' universale l' idea; egli sarà impossibile ogni sorta di panteismo. Imperocchè l' idea della vita del creato comprendendo la relazione all' idea della vita

(1) *Geschicht. der christ. philos.* Viert. Th. p. 325. Hamburg. 1845. Anche Leopoldo Trebisch si accorda col Ritter e collo Staudenmaier intorno al realismo di S. Tommaso. Cf. *Die christ. Weltansch.* p. 73. Wien, 1852.

assoluta, ella non si può nè immedesimare con questa, nè separarsene per un solo istante. Questa relazione dell' un' idea all' altra, la quale come di sopra abbiamo toccato, si confonde col momento teleologico, ed è l' energia propria dell' esistente, costituisce la base della propedeutica cristiana, in quanto forma l' oggetto della coscienza razionale. Per tal modo tutta l' enciclopedia scientifica, costruita sopra questo sano realismo, cessa a filo di logica ogni panteismo. Ma ciò sia pure bastevole a fare intendere la natura vera del realismo cristiano diverso da ogni altro, mentre una compiuta ed esatta esposizione dell' ideologia cristiana non potrebbe qui aver luogo. Del resto ognuno dalle cose dette potrà raccogliere quale fondamento abbia il preteso platonismo cristiano e patristico.

Ognun vede però che finora non abbiamo risposto che alla più recente accusa di platonismo, ma nulla abbiam detto della vecchia imputazione. Ciò non abbiam fatto, tra perchè poco resta a dire dopo il Baltus ed il Keil, in difesa dei SS. Padri; e perchè l'apologia poi di ciascun Padre in particolare meglio si potrà fare nella storia critica della filosofia patristica, dove si hanno chiare e precise le teoriche particolari a ciascuno. Tuttavia dirà taluno: non è egli vero, che Platone fra' Padri si ebbe quella stessa autorità, che poscia fu dagli Scolastici data ad Aristotile? Anche in questa quistione spesso dai moderni non si è saputo tenere il mezzo, ch' è la verità.

E dapprima è un fatto, che i SS. Padri di molti errori con franchezza di spirito e con certa coscienza del vero rimproverarono Platone (1). Ora ciò ci dimostra evidente-

(1) Non credo dover qui ripetere i singoli passi dei SS. Padri, i quali sono stati già raccolti dal Galantes, *Christianae Theologiae cum Platonica*

mente ch' essi non erano punto disposti ad ammettere alcuna dottrina come vera, solo perchè insegnata da Platone (1). Inoltre nelle molte lodi eziandio che i SS. Padri fecero della platonica filosofia sopra ogni altra (2), essi si mostrano superiori alla medesima, perciocchè la giudicano non del tutto vera, ma che meno d' ogni altra si discosti dal vero (3). Chi poi si eleva a giudice di un sistema filosofico, mostrasi certamente indipendente da esso e superiore allo stesso. Finalmente i SS. Padri hanno ritrovato molte somiglianze tra le dottrine platoniche ed i dogmi della rivelazione, ed hanno in ciò inteso per lo più nel miglior senso i luoghi dubbii del filosofo di Atene. Ciò non può porsi in dubbio da chicchessia; però nulla giova alla causa del platonismo patristico. Imperò è egli non meno indubbitato, che i SS. Padri hanno spiegato queste analogie nel modo più favorevole e conveniente alla divinità del Cristianesimo. Perciocchè hanno negato essi recisamente che Platone da sè e col proprio ingegno abbia ritrovato quei veri; ma o hanno detto che egli li rubò dai libri sacri degli Ebrei, ovvero li ebbe

comparatione lib. I. p. 20 e segg. Bononiae, 1627, e dal Baltus, Lib. II, e III; non che dal Bruckero stesso. t. III. p. 324-332.

(1) Questo argomento ha opposto il Keil contro il preteso platonismo dei SS. Padri. Cf. *loc. cit.* p. 455.

(2) Le lodi patristiche della platonica filosofia si trovano raccolte nel Galantes. *Op. cit.* p. 16-20.

(3) Così S. Giustino dice non essere del tutto dissimile dagli insegnamenti di Cristo la dottrina di Platone Cf. *Apol.* II. num. 13, E più chiaramente S. Agostino de' Platonici afferma « Isti philosophi caeteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, non ab aliud, nisi quia longo quidem intervallo, veruntamen reliquis propinquiores sunt veritati. » *De Civ. Dei* 2. XI, c. V. Cf. *Serm.* 240. *Le tempore.* Poscia le stesse lodi ritrattò Cf. *Retract.* L. I. c. 1. §. 4.

conosciuti dalla primitiva tradizione diffusa per tutto il genere umano. Questa opinione tennero costantemente i primi Dottori della Chiesa, S. Giustino, Taziano, S. Teofilo di Antiochia, Clemente Alessandrino, Origene, Eusebio, S. Cirillo, Minuzio Felice, S. Agostino, ed altri molti (1). E quando sursero alcuni eretici, come Celso, i quali insegnarono che Cristo e gli Apostoli si giovarono degli scritti di Platone, furono aspramente confutati e combattuti (2). Il Keil poi ha dimostrato lungamente e con erudizione non comune, come i SS. Padri nulla hanno insegnato che non fosse dalle Sacre Scritture o espressamente detto, ovvero in qualche maniera in esse contenuto. Nel che non ha trascurato alcun capo di accusa del preteso Platonismo, intorno a Dio, intorno al Verbo divino, intorno agli Angioli, intorno all' uomo ed all'anima umana in particolare, intorno alla virtù ed al suo fine sommo, e finalmente intorno alla futura condizione dell' uomo dopo la vita mortale (3). Dalle quali cose resta fuori dubbio che

(1) I luoghi dopo il Menagio ed il Kortholto furono raccolti dall' Uezio *Demonst. evang.* Prop. IV. c. 2. §. 14. dal Baltus. L. I. p. 153 e segg, e p. 377, e segg; dal Brucker t. III. p. 332. Vedi anche il Lami *De recta Christianorum in eo, quod mysterium divinae Trinitatis attinet, sententia.* L. II. c. 6; e L. III. c. 1, Florent. 1733, ed il Lenfant, *Bibl. german.* t. II. art. V.

(2) Celso fu combattuto da Origene. Da S. Agostino poi sappiamo che S. Ambrogio aveva composto un libro appositamente in confutazione di questo errore. « Libros beatissimi Papae Ambrosii credo habere sanctitatem tuam, eos autem multum desidero, quos adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit ». *Epist.* XXXI. ad Paulin. Cf. *De Doctrina christ.* c XXVIII.

(3) Op. cit. p. 471-858.

Platone non si ebbe propriamente autorità alcuna sopra i SS. Padri.

Ci sembra poi chiaro che una siffatta autorità, nello stretto senso, non poteva mai avere sull'animo degli scrittori cattolici verun pagano filosofo. Imperò la pagana filosofia, lasciando gli errori particolari intorno ai singoli veri, riconosciuti già e in gran parte confutati dai SS. Padri, è sostanzialmente infetta di razionalismo e di panteismo, che vanno insieme congiunti ; e però il filosofo cristiano non può ammetterla senza una sostanziale modificazione. Noi invero abbiamo dimostrato che la filosofia cristiana, sebbene distinta, non può essere del tutto separata dalla teologia, perciocchè essa riconosce in principio la possibilità e la necessità di un fonte superiore di verità, diverso dalla ragione umana, senza cui essa non può che solo in parte, come insegnarono i SS. Padri, conoscere il vero, ma non già tutto quello, che importa all'uomo sapere. Questo lume superiore è la parola di Dio rivelata per mezzo della Chiesa, alla quale corrisponde la fede. Ora i filosofi dell' antichità ignoravano affatto questo bisogno preciso della rivelazione, e però credevano che la filosofia bastasse all'uomo, e fosse l' unica via d' apprendere il vero assoluto. Chi ignora che la pagana filosofia non solo si credette indipendente, ma superiore alla stessa religione? Anzi noi andiamo ancora più là, ed affermiamo con i migliori critici dei nostri tempi, che la filosofia surse nel mondo greco e romano in opposizione alla religione del popolo. La quale lotta, sebbene da una parte potesse stimarsi come un avvicinamento al vero, essendo essenzialmente falsa la pagana religione ; dall' altra parte però essa si scostava per altro verso dalla verità. Conciossiachè la filosofia combatteva quella bugiarda religione, non perchè

avesse avuto in pensiero di ammetterne una vera ; ma sì per non riconoscerne nessuna , la quale non fosse una deduzione logica dei suoi principii. La filosofia sentenziava da giudice e condannava quella che non le era sottoposta, e però il suo giudizio, quantunque vero, era incompetente, e la condanna ne era ingiusta. Onde secondo la bella avvertenza di S. Agostino si può dire, che come nella morale i pagani filosofi combattevano un vizio mediante un altro, così essi impugnando la falsa religione in nome di una falsa filosofia, opponevano l' errore all'errore. Per le quali cose i Dottori cristiani non potevano ammettere senza una sostanziale modificazione l' antica filosofia. Dico sostanziale, perocchè quella filosofia proponendosi un falso scopo, dovea essere di necessità sostanzialmente falsa. Essa si considerava come scienza assoluta , come termine e compimento della cognizione umana, laddove non era che una scienza troppo insufficiente e terminata , e non più che mezzo ed introduzione ad una scienza superiore. E però può dirsi che tra la cristiana e la pagana filosofia corre quello stesso essenziale divario che intercede tra chi si fa scopo a sè stesso, e chi riconosce uno scopo più alto e diverso da sè. Per conseguente ci sembra evidente che niun sistema antico potette esercitare sopra i Padri un'autorità propriamente detta.

Tuttavia non è egli vero che Aristotile si ebbe pure grandissima autorità sopra i cristiani filosofi del tempo di mezzo ? Le esagerazioni degli storici della filosofia circa l' autorità di Aristotile sopra la scolastica hanno indotto in errore eziandio i migliori ingegni , i quali, senza più innanzi esaminare la cosa, considerano la filosofia del medio evo, tutta quanta è, come comentario dei libri dello Stagirita. Nella quale sentenza v' ha sulle prime un errore

di cronologia; perciocchè non prima del terzodecimo secolo si conobbero tutti gli scritti di Aristotile. Un'altra osservazione storica si è che avendo i dottori cristiani conosciuto la dottrina aristotelica per mezzo degli arabi, contro i quali essi stavano in aperta opposizione, essi certamente non potevano essere disposti a seguire servilmente la filosofia peripatetica (1). Oltrechè chiunque abbia per poco studiato presso i più rinomati scolastici, gli sarà certamente occorso di trovare nei medesimi, più spesso che altri creda, un pensare indipendente, molti ritrovamenti nuovi; e certo chi pigliasse l'assunto di rapportare ad Aristotile la ricchezza dei pensieri e delle vedute degli scolastici, egli avrebbe, come ha ben detto lo Staudenmaier, un problema insolubile tra le mani (2). Lo Stagirita ha esercitata la sua azione più sulla forma che sul contenuto; questo ha più vera dipendenza da S. Agostino, che dal greco filosofo. Ma la forma stessa, chi bene considera, poichè teologica, o almeno alla teologia accomodata, è più dalla rivelazione, o meglio dallo spirito del cristianesimo determinata che da Aristotile. Dopo ciò è a dire affatto ignaro della Scolastica, chi si persuade che l'autorità di Aristotile sia stata in quel tempo tanto grande da imporre da sè un'opinione qualunque. Due esempii vogliamo ci bastino in confermamento del nostro giudizio. Alberto il Grande è certamente, secondo la comune credenza, il più forte difensore della filosofia aristotelica; eppure egli confuta senza timidezza o rispetto il *Maestro di color che sanno* in molti punti importanti. S. Bonaventura è il secondo esempio. Non sarebbe oggidì

(1) *Op. cit.* Dritt. Th. p. 91.
(2) *Johann. Scot. Erig.* p. 445.

dai moderni scolastici e dal nuovo peripato esecrato e maledetto le mille volte, chi si ardisse contro Aristotile ripetere tutto quello che il S. Dottore ne disse pure con animo franco e superiore? (1). Sarebbe tempo oramai di lasciare da parte ogni eccesso, ed ogni esagerazione, di cui niente v' ha più esoso al nostro secolo positivo. Così ognuno ride al presente del Tennemann, quando ci dice che S. Tommaso e Scoto credettero di trovare in Aristotile il dogma della creazione dal nulla (2). Ed egli non può mancare, che le generazioni vegnenti non si ridano eziandio di chi ha in conto di sofisti gli scolastici, e di chi crede non potere la scienza aggiungere un acca all' enciclopedia delle scuole.

Ma se è assurdo ed insussistente il platonismo patristico sotto quei rispetti che abbiamo finora esaminati, non lo è però assolutamente. V' ha un altro lato certamente nel platonismo patristico, il quale mal saprebbe confutarsi da chicchessia, e che costituisce la comune sentenza dei dotti. Il Cano rende il sentimento comune in questi termini: S. Agostino reputa sommo Platone, S. Tommaso giudica sommo Aristotile (3). Generalmente si pensa che i SS. Padri, siano greci, siano latini, usarono della platonica filosofia per esporre e confermare i dogmi rivelati (4). Questo fatto, inteso

(1) *Hexaemer*. serm. VI.

(2) *Geschicht. der Philos*. VIII. p. 705.

(3) « D. Augustino Plato summus est, D. Thomae summus est Aristoteles « *De philosophorum auctoritate*, c. V. *Op*. p. 198. Bassani 1776.

(4) « Notum est ecclesiae patres sive graecos, sive latinos versatos fuisse in platonica potissimum philosophia. Ad christiana propterea dogmata explananda patres identidem platonica illa philosophia usos esse, compertum quilibet habere potest qui vel leviter percurrat volumen primum dogmatum theologicorum Petavii ac Thommassinii. Neque vero ab his dissentit, si

sanamente e con quelle limitazioni da noi esposte, non può mettersi in dubbio, e debbonsi piuttosto ricercarne le ragioni. Queste ragioni vorrebbero per sè un grande sviluppo, mentre qui noi non possiamo che solo toccarne alcuna. Una ragione estrinseca alla platonica filosofia, ed indubitata, è posta nella condizione de' tempi. Imperò si vuol da tutti convenire che la filosofia dominante nei primi secoli della Chiesa sia stata la platonica, ed in quella principalmente erano versati i Dottori cristiani. Perciocchè quantunque presso gli ultimi rappresentanti della scuola alessandrina vedesi chiaro l'elemento aristotelico, e forse, a nostro credere, largamente svolto; non però può negarsi che il carattere dominante, la tendenza e l'indole di quella filosofia sia il platonismo. Una seconda ragione intrinseca è stata posta nel merito della teodicea e morale platonica, superiore all' aristotelica (1). Il primato della teodicea e della morale platonica sopra ogni altra fu difeso da S. Agostino in due capi separati della Città di Dio (2). Generalmente poi convengono anche intorno a ciò i migliori storici della filosofia (3).

rite intelligatur, vel ipse Baltus, qui hac in re patrum mentem accurate expendit » Perrone. *Tract. de loc. theol.* P. III. sect. I. c. III. p. 338 nota (2). Mediolani, 1845.

(1) « Quorum judicium in eo quod de animi immortalitate, de Dei providentia, de rerum creatione, de finibus bonorum et malorum, deque alterius vitae vel praemio vel poenis, Platonem apertius constantiusque locutum asserant, difficile factu est non probare. » Cano, *Ib.* Vedi presso lo stesso gli errori di Aristotile contro le SS. Scritture p. 199-200.

(2) L. VIII, c. V, VIII.

(3) Ecco la diffinizione del Tideman intorno al Dio di Platone. « Est enim, egli dice, Mens rerum omnium causa, omni virtute praedita, corpore vacua, aeterna. » E conchiude: « Dignissima procul dubio divinae naturae est definitio; dignissima philosophi ingenio notio. » *De Deo Platonis* p. 102.

Ma la ragione più intrinseca e vera, per cui i Padri preferirono ad Aristotile Platone, vuolsi riporre nell'indole propria di tutto il platonismo. Dopo i lavori del Van Heusde e dei suoi discepoli intorno alla platonica filosofia, non mai abbastanza commendati dai dotti a noi contemporanei, non può cader dubbio sul carattere particolare della filosofia del più grande e fedele alunno di Socrate. Il principio sommo della filosofia appo lui è l'amore del vero, ed il conseguimento del vero ne è lo scopo. Ma il vero platonico non è un' astrattezza della mente, esso comprende il bello, il buono, il giusto ed il santo nella loro singolare realtà e verità (4). La scienza

Vedi presso lo stesso, quanto bene intese Platone la divina Provvidenza e la necessità della medesima p. 133-177. Le convenienze ed il divario tra l'etica cristiana e platonica ha esposto appositamente e diffusamente il Grotefend; *Commentatio in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita ut utriusque tum consensus tum discrimen exponatur*. Goettingae, 1820. Ci piace intanto recare le ultime parole dell'Autore, colle quali conchiude la sua dissertazione. « Quodsi, egli dice, Platonem divinum esse concesserimus, Christum Deum confiteamur necesse est. » *Ib*. p. 76. ed ultima.

(4) « Veruntamen colligimus ex his omnibus facile, non temere, non sine consilio certo quodam philosophatum eum esse, itemque explere eundem philosophando studia nostra primaria voluisse. Nam sive is pulcrum, sive bonum, sive justum sanctumque respiciebat, *verum* in his singulis attendebat maxime. Sed hoc item animadvertere in ejus philosophia licuit, quotiescumque de veritate, de iis quae sunt, περί τῶν ὄντων ageret, toties eum maxime haec ipsa, *pulcrum*, *bonum*, *justum*, *sanctumque* memorasse: unde efficimus, veri scientiam apud eum ad studia nostra *moralia* exploranda referri in primis. Quid? quod homini praecepit, ut ad divinam contenderet perfectionem, et, quomodo eo contendendum esset, exploratis studiis nostris naturalibus, significavit. Diximus in ipso hujus operis exordio, philosophiam apud Platonem ad sapien-

del vero adunque per Platone è la sapienza, ed il filosofo non è che l' amatore della sapienza. Per conseguente la filosofia ne. è l' amore operoso, cioè sì fatto, che guidi e conduca l' animo alla sapienza (1). Ma se da una parte può considerarsi la filosofia come naturalmente innestata nell'animo (2); è dall' altra l' opera più difficile e sublime, a motivo delle misere condizioni dello spirito nella vita presente. Questa vuolsi pensare come un sonno, dal quale la filosofia ci desti, affine che cessi in noi il sogno; e cominci l' intuito del vero. Nella vita ordinaria e comune noi siamo rivolti alle ombre delle cose ed alle vuote immagini della realtà, e mediante la filosofia noi impariamo ad affissar lo 'ntelletto alle cose stesse, alle idee, al bello, al buono, al giusto ed al santo (3). Ma l'animo nostro è di tale maniera alle visibili cose attaccato, che mal potremmo alle idee applicarlo, se prima dalle sozzure dei sensi e dei piaceri carnali non cercassimo purificarlo. Ora questo stesso opera in noi la filosofia, chè essa stessa è purificazione, « κάθαρσις » e fa che l'animo purgato e sciolto dagli allettamenti dei sensi contempli pura ed incontaminata la verità. Onde molto bene il Van Heusde conchiude, non essere la filosofia platonica come una dottrina od una scienza la quale s' impari; ma

iam tendere. Artes scilicet nos in ea ad pulcrum, disciplinae ad verum, virtutes ad justum perducunt; nec tamen continetur his philosophia. Tanquam instrumentis haec utitur illis, quibus divinum perficiat propositum suum: est autem illud, ut hominibus ad veritatem, imo ad sapientiam divinaeque naturae imitationem dux sit et magistra. » *Initia philosophiae platonicae*, p. 316, 317. Lugduni-Batavorum 1842.

(1) *Ibid.* p. 366 e segg.

(2) *Ibid.* p. 124 e segg.

(3) *Ibid.* p. 379 e segg.

piuttosto essa è iniziazione e preparazione dell'animo ai più grandi misteri, e produce l'effetto stesso dei misteri, la conversione della vita (1).

A questo scopo di erudire e perfezionare l'uomo è diretta tutta la platonica filosofia. A questo unico proposito, ha ben detto il lodato filosofo, egli inventò quella sublime teorica delle idee, la quale mostra evidentemente come l'uomo di grado in grado procede e si viene approssimando sempre alla sapienza, al perfetto possesso della quale niuno giammai aggiunge. Imperò le idee sono perfetti esempii i quali noi imitiamo nell'azione, ma non conseguiamo; sono τύποι, i quali noi esprimiamo nella vita, ma non pareggiamo o superiamo; chè se ciò potesse avvenire, quelle cesserebbero di essere e idee e τύποι. Tutte le arti e le discipline entrano nella platonica filosofia, perocchè esse servono mirabilmente all'indefinito progresso dello spirito umano verso la perfezione somma. Così le arti ci guidano al bello; le discipline al vero, a ciò che per sè stesso è bello, è buono, è giusto e santo, affine che possiamo conformare a questi eterni ed immutabili esemplari la nostra vita speculativa e pratica. Ma eziandio in questo cammino verso la verità egli distinse dei gradi, progredendo dall'immaginazione, εἰκασία alla fede, πίστιν, e poscia da questa alla conoscenza ragionata, διάνοιαν, e finalmente all'intelligenza pura, νόησιν. Che in ciò poi sia da riporre il carattere proprio della platonica filosofia a differenza dall'aristotelica e da ogni altra antica scuola, l'ha dimostrato assai bene lo stesso Van Heusde, e non accade qui certamente ripeterne le prove. Aristotile in vero rimosse dalla filosofia ogni ragione di utilità, e posela come fine

(1) *Ibid.* p. 33, 34.

a sè medesima, onde ebbela in conto di scienza prima ed assoluta, per rispetto alle altre, le quali tutte all' uso della vita hanno relazione. Fecela poi consistere essenzialmente nella conoscenza delle cagioni supreme delle cose umane e divine, per maniera che il vero filosofo di tutte cose dovesse la singolare cagione avere in pronto. La filosofia adunque di Aristotile può dirsi convenire solo ai sapienti, i quali all' apice della sapienza pervenuti, contemplano da quell' altezza tutte le umane e divine cose (1). La filosofia per contrario di Platone è propria dei filosofi, i quali tendono alla sapienza, ed a questi egli divisò che in conformità delle idee componessero loro stessi, le cose loro, e la cosa pubblica.

Dal quale piccolo schizzo circa l'indole propria della platonica filosofia può da sè ognuno far ragione, perchè meglio della medesima si accomodasse la cristiana e patristica filosofia. La semplicità e la modestia di Socrate, impressa profondamente nella dottrina del suo Alunno, conciliava a questa maggiore onore e preferenza appo i discepoli di Cristo, maestro e modello divino della vera modestia ed umiltà. Per contrario i seguaci di quel vero Dio, il quale resiste ai superbi, quanta resistenza non dovevano essi opporre a quella superba filosofia, la quale poneva il filosofo, direi quasi, a sedere alla stessa scranna coll' Altissimo, aggiudicandogli la conoscenza delle supreme cagioni degli esseri, per le quali egli potesse tutte cose, spiegare e cacciare dall' animo suo ogni ammirazione? (2). In qual modo poteva a questa confarsi

(1) *Ibid.* p. 346 e segg.

(2) « Altiusne Plato, quam hominem, quam philosophum decebat, evolavit? De Aristotile id affirmare et metaphysicis recentioribus non dubitaverim equidem. Divina res, non humana est caussarum, quam spectarunt scien-

quella cristiana filosofia, la quale doveva non più che introdurre ad una scienza superiore e sacra, e però fino dai primi passi era convenevole che ne persuadesse all' uomo il bisogno e la necessità? La filosofia platonica era anche essa una preparazione ed iniziazione, onde meglio si affaceva alla cristiana filosofia, la quale è essenzialmente una propedeutica ed una pedagogia. Inoltre il metodo ed il procedimento platonico è sostanzialmente identico al metodo ed al procedimento della cristiana filosofia. Platone per fermo muove dalla razionale coscienza del buono, del vero, del bello, e santo in sè. Da questa coscienza in cui domina il momento teleologico, ha origine la filosofia stessa, la quale è amore, e tendenza. E poichè il buono in sè non è che Dio, quella tendenza è tendenza dello spirito a Dio. Questo senso sublime della platonica filosofia non ebbe sfuggito all'acutissimo ingegno di S. Agostino; onde disse che per Platone filosofare valeva quanto amare Dio (1). Se adunque Platone, conchiudiamo col grande Dottore, insegnò essere sapiente colui che imita Dio, lo conosce e lo ama, e da lui la propria e compiuta felicità spera ed aspetta, che altro fa mestieri per dirlo superiore a tutti gli altri filosofi, e più prossimo a noi? (2).

tia. Mechanicae convenit nostrae, indeque ad mechanicas mundi leges transfertur recte; sed quod illi contendendum philosopho esse statuunt, ut caussis rerum omnium et principiis exploratis inventisque, res nobis omnes divinas humanasque explicarent, id scilicet humanae cognitionis fines longe longeque superat.» E della filosofia platonica soggiunge « est autem haec Socraticae plane cum simplicitatis, tum modestiae plena. » *Ibid.* p. 364.

(1) « Ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, *De Civ. Dei* L. VIII, c. VIII.

(2) « Si ergo Plato Dei hujus imitatorem, cognitorem, amatorem dixit esse

CAPITOLO V.

ECCLETISMO.

Col platonismo va congiunto l'ecletismo, mediante l'intermedio del neoplatonismo. Quindi la filosofia cristiana e patristica reputata platonica e neoplatonica, fu eziandio dichiarata ecclettica. La storia di questa opinione comprende tre epoche. Nella prima vengono i Sociniani ed i razionalisti puri, i quali ponendo essere il cristianesimo non più che un fatto umano, ed una dottrina razionale, lo considerano storicamente come la somma delle principali verità contenute nelle sette dei filosofi, fatta per studio e cura dei SS. Padri e de' Dottori. Questa sentenza fu esposta in termini precisi dall' autore della *Biblioteca universale* ed è oggidì ripetuta dai razionalisti moderni come il Vacherot (1). La seconda è propria di coloro i quali credono che i SS. Padri siano ecclettici a modo degli alessandrini. Ciò dimostrò Oleario in riguardo a Clemente alessandrino, ed Uezio in rispetto ad Origene; poscia dal Mosemio, dal Brucker e dal Cramer fu imputato un siffatto ecletismo presso che a tutti gli antichi Padri della Chiesa. Non di meno anche tra i difensori di questa sentenza fu notato un divario, che non si vuole trascurare. I primi due l' Oleario ed Uezio dissero semplicemente che i Padri come i Neoplatonici scelsero da tutte le sette filosofiche alcuni ve-

sapientem, cujus participatione sit beatus, quid opus est excutere caeteros? Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt. » *Ibid.* c. V. Cf. *De Vera Religione* c. III.

(1) *Op. cit.* t. I.

ri, e in maggior copia poi ne pigliarono dalla platonica. Il Mosemio passò oltre, e disse che i Padri si tolsero dalle diverse scuole e massime da Platone quei dogmi stessi scelti dai neoplatonici. Questa sentenza del Mosemio fu poscia abbracciata e commendata dal Brucker e dal Cramer (1). Finalmente una terza specie di ecclettismo patristico fu difesa dall' anonimo scrittore francese della *Storia dell'Ecclettismo*, dal Walchio, dal Baltus, dal Meiners, dal Rösler, dal Keil, e dal Dégérando. Questi sostengono che i SS. Padri senza aderire con preferenza ad alcuna scuola di filosofia, pigliarono da tutte quello che a loro sembrò vero secondo il lume della rivelazione.

Ora chiunque attentamente considera queste tre specie di ecclettismo, facilmente si persuade non potere esse per niun modo convenire colla filosofia cristiana. La prima sentenza per vero ripugna essenzialmente alla nozione del Cristianesimo, come fatto divino, e come dottrina rivelata da Dio all'uomo, sì che senz'altro vuolsi lasciare agli eterodossi. Quando alla seconda opinione, essa è manifestamente contraria alla storia; perocchè, conforme hanno ben avvertito il Rösler (2) ed il Keil (3), ove occorre alcuna somiglianza di dottrina tra i neoplatonici ed i filosofi cristiani, è molto più verosimile aver quelli rubato da questi, che viceversa. È poi fuori ogni controversia che l'ecclettismo alessadrino, quale che sia, fu cagionato nella massima parte dal Cristianesimo, contro cui il vecchio mondo cercò opporre quanto di grande e di proprio seppe da ogni parte raccogliere (4). Oltre di che questa sentenza è stata

(1) Daehne, p. II. e segg.
(2) *De Originibus philos. eccles.* p. 22.
(3) *Op. cit.* p. 470.
(4) Cf. Iules Simon *Hist. de l'ècole d'Alexandrie* t. I. c. 2. Paris, 1845.

eziandio giustamente combattuta dai difensori della terza specie di ecclettismo cristiano; in quanto essi hanno osservato nell'ecclettismo patristico un nuovo elemento, affatto mancante nella scuola di Alessandria, cioè la rivelazione. Questo lume superiore, fatto regola e norma dell'ecclettismo filosofico, lo rendeva senza dubbio possibile e non contraditorio. Ciò ebbe già molto innanzi avvertito Lattanzio, il quale notò la ripugnanza intrinseca dell'ecclettismo filosofico, quando vuolsi costruire indipendentemente dalla rivelazione, ed aggiunse che un tal sistema fatto secondo la verità, mai potrebbe contraddire alla dottrina rivelata (1). Ma dalla non ripugnanza alla convenienza di fatto v'ha molta distanza. Onde i difensori della terza specie di ecclettismo hanno malamente fondata la opinione loro sulla sentenza di Lattanzio. Conciossiachè, quando afferma Lattanzio, che la somma delle verità filosofiche riconosciute dagli antichi filosofi, non contraddice alla dottrina rivelata, egli non vuole dire altro, che la ragione non contrasta alla rivelazione. Ma non sarebbe egli un grosso errore di logica il conchiudere dalla non contraddizione alla identità, dalla unità logica, diciamo, all'unità assoluta e reale? Ora per questo modo si argomentano coloro i quali dall'armonia della fede e della scienza nei Padri, pigliano ragione di accusarli di razionalismo ovvero di supernaturalismo; perocchè essi non credono che fosse altramente possibile un tale accordo. Così quelli che sostengono la

(1) « Quod si extitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem scire non nisi ejus est qui sit doctus a Deo » *Divin Institut.* L. VII. c. 7.

prima specie di eccletismo fanno razionalisti i SS. Padri, e questi per contrario li vogliono supernaturalisti. Qui la filosofia sparisce, come distruggevasi la rivelazione nella prima sentenza; e con una sola formola, il vizio dell'una e dell'altra può dirsi essere l'identificazione della filosofia colla dottrina rivelata. Non altramente che nel cosmopantismo e nel panteismo l'errore radicale è sempre l'unificare Dio e il mondo. Onde più conseguente io trovo il Keil, quando a questo terzo modo di eccletismo cristiano e patristico rannoda il soprannaturalismo; perocchè solo in questo sistema può logicamente stare un così fatto eccletismo. Ma della falsità del soprannaturalismo dovremo discorrere di proposito.

Tornando ora a Lattanzio, e di lui discorrendo intendiamo dire ancora di Clemente Alessandrino, di S. Giustino, di Origene e di S. Gregorio, il Taumaturgo, affermiamo che il vero senso del loro eccletismo è tutto teologico (1). Essi, affine di rendere accetta ai pagani la novella religione di Cristo, s'ingegnarono di scovrire negli scritti dei pagani filosofi tutte le sentenze concordi colla dottrina rivelata, e per tal modo si giovarono dell'autorità dei filosofi per persuadere ai gentili la verità del Cristianesimo. Onde il loro eccletismo, soggettivamente considerato, non è più che un mezzo di persuasione; ed oggettivamente è la somma di quelle verità rivelate, che i filosofi pagani poterono scoprire mediante la tradizione ovvero la ragion naturale. Non è dunque l'eccletismo patristico un sistema filosofico; ma dovrebbe con più ragione denominarsi una teologia ecclettica. Se non che vuolsi ritenere, che come oltre quell'ecclettismo i SS. Padri ebbero una filosofia

(1) Vedi i luoghi raccolti presso il Baltus. *Op. cit.* p. 26. e segg. presso il Brucker t. III. p. 316. presso il Keil, *op. cit.* p. 469 e segg.

propria, la quale noi diciamo cristiana, così fuori di quella eccletica teologia essi costruirono la scienza della rivelazione. E qui propriamente sta l'errore del Brucker e di quanti con lui difendono quel terzo genere di eccletismo da noi riferito; imperocchè essi riconoscono l'indole teologica dell'eccletismo patristico; ma non ammettono altra filosofia dei SS. Padri fuori quello. E poichè un siffatto eccletismo è soprannaturalistico, essi sono costretti dalla logica a dichiarare soprannaturalisti i SS. Padri, come vedremo aver manifestamente insegnato il Brucker (1), il Tennemann ed il Keil.

Taluno tuttavia opporrà che si può essere ecclettico in filosofia eziandio di quell'eccletismo che pone come norma e regola la rivelazione, senza però che si cade nel soprannaturalismo. Può in verità ritenersi che la ragione abbia in sè virtù e forza da rinvenire il vero, e che per tal modo l'abbiano conosciuto gli antichi filosofi; ma unitamente può affermarsi che il filosofo cristiano possa questo stesso vero raccogliere e sceverare dal falso mediante il lume della rivelazione. Così, resta il vero nella sua naturalezza, ed alla ragione se ne rapporta la conoscenza, ma la scelta e lo sceveramento si fa con lume superiore. Un siffatto ragionare è specioso, ma senza sostanza e fondamento di verità. Dapprima, se la ragione ha potuto da sè rinvenire il vero, perchè non potrà ancora cernerlo dal falso? Chi non vede che il bisogno della rivelazione è in così fatta opera vano e chimerico? Inoltre un siffatto ragionamento poggia del tutto sopra un falso supposto, che, cioè, la rivelazione contenga le singole verità filosofiche, senza che non potrebbe essa menarci a di-

(1) « Ita scilicet statuebant viri pientissimi et eruditi, sed accurate inter rationem et revelationem distinguere non edocti: etc. » Ib. p. 319.

stinguere il vero ed il falso nelle particolari quistioni della metafisica? Molte verità filosofiche trovansi nei Libri Santi; anzi io sono di credere collo Staudenmaier, che essi contengono gli alti principii della metafisica e di tutto lo scibile umano. Tuttavia queste sublimi verità spesso o sempre sono coperte e chiuse, non aperte e spiegate, e per dirla, secondo la frase di S. Giustino, non sono che semi del Logo eterno, cui la mente umana deve con fatica e con studio fecondare e svolgere. E però per intenderli e penetrarli nella divina semplicità dei racconti mosaici ovvero nei Proverbii di Salomone, fa mestieri di una mente esercitata per lunga stagione negli studii severi della metafisica. Onde in luogo di servirci della Sacra Scrittura per imparare i veri filosofici, bisogna serbare l'ordine inverso, e prepararci per una soda e profonda filosofia ad apprendere e contemplare, secondo che ne è dato, i veri sublimi della Scrittura. Per il che non neghiamo, che la dottrina rivelata, la quale da fanciulli abbiamo appresa, non ci renda superiori a quale si voglia pagano filosofo; onde a priori vediamo facilmente i loro madornali errori ed i veri da loro insegnati. Ma poichè discorriamo di filosofia e di sistema filosofico, e non già di singoli veri separati, affermiamo che mal potrebbesi dalla rivelazione intendere la verità ovvero la falsità di un sistema particolare. E non sarebbe egli sciocco e puerile in quanto all'uomo, ed indecoroso in rispetto a Dio il credere, che col fatto della rivelazione abbia Iddio inteso dare all'uomo un sistema filosofico, una filosofia compiuta. D'altra parte la filosofia non può esser data all'uomo, deve esser fatta dall'uomo; ed il credere che si possa esser filosofo senza una investigazione propria e senza un meditare continuo, fa chiara prova, che non si sap-

pia bene ancora, cosa sia il filosofare. Onde è manifesto che l'ecclętismo, il quale pone come norma e regola della scelta la rivelazione, non è manco assurdo che ogni altro ecclełismo.

CAPITOLO VI.

SOPRANNATURALISMO.

Per soprannaturalismo qui intendesi quel preteso filosofico sistema, il quale riconosce solamente la rivelazione come fonte di verità; e sebbene consenta alla ragione la capacità di rinvenire il vero, l'assoggetta non di meno alla rivelazione, senza il quale divino ammaestramento lo spirito umano cade di necessità in errori. Quindi hanno taluni fatto distinzione tra un soprannaturalismo puro, ed un soprannaturalismo misto o modificato. Questo carattere della filosofia cristiana e patristica fu chiaramente espresso dall'Uezio, il quale in confermazione del suo scetticismo mistico arrecò l'autorità dei SS. Padri (1). Dopo di lui il Buddeo (2) ed il Brucker (3) nel passato secolo credettero di farne una colpa alla filosofica speculazione dei SS. Padri. Più tardi il Keil difese di proposito il soprannaturalismo puro dei SS. Padri, dimostrando che essi riconobbero la sola scrittura Sacra come fonte e criterio del vero (4). Secondo il Tenneman (5), seguito poscia dal

(1) *Quaest. Alnet.* Lib. I, c. 2. Venetiis, 1771.
(2) *Op. cit.* p. 560.
(3) loc. cit.
(4) *Loc. cit.* p. 448.
(5) *Op. cit.* p. VII. p. 88. e segg.

Rixner (1) dal Degérando (2) e dal Vacherot (3), dei padri altri furono detti soprannaturalisti puri ed altri misti. Giova però sviluppare alquanto l'una e l'altra sentenza.

Il Keil cita primamente Origene e Lattanzio i quali insegnarono, che l'uomo non poteva da sè conoscere alcun vero ove da Dio non fosse ammaestrato. Di poi ciò conferma con quella sentenza patristica, la quale dalla divina rivelazione faceva derivare tutte le verità insegnate dai filosofi, spiegando questo fatto, o mediante una rivelazione interiore del Logo insito nell'animo di tutti, ovvero mediante la tradizione mosaica, la quale essi conobbero in Egitto. In effetti poi, soggiunge, essi rigettavano come falso ciò che da Dio non era rivelato, sol perchè da Dio non veniva. Per contrario incitavano i pagani allo studio dell'antico e del nuovo Testamento, come a sorgente inesaurabile di ogni verità. Ed oltre a ciò, la Sacra Scrittura era per loro eziandio il criterio per giudicare della verità ovvero falsità di ogni dottrina, secondo che conveniva ovvero ripugnava alla medesima. Tanto poi era in essi gagliarda la persuasione che ogni verità si contenesse nei libri santi, che nulla oltre essi desideravane sapere. Di qui essi denominarono vera sapienza la dottrina cristiana a differenza della pagana filosofia, ed usarono anche di chiamarla filosofia cristiana. Per il che davansi essi il nome di filosofi, ed affine che non fossero tenuti tali solo pel nome, cercarono di trattare con certo ordine filosofico i dogmi rivelati, ed in confermazione e rischiaramento dei medesimi adoperarono ancora la pagana filosofia.

(1) *Handbuch der Geschichte der Philosophie* Erst. Bd. p. 355, e segg.
(2) *Op. cit.* t. IV. p. 15. e segg.
(3) *Loc. cit.* t. I.

Dopo la sentenza del soprannaturalismo puro, esponiamo l' altra un po' più mitigata, nel che seguiamo il Dégérando, il quale tenne in ciò una maggiore chiarezza e precisione. Distingue egli dapprima due epoche nella patristica filosofia; l' una, quando il Cristianesimo aveva a lottare contro il paganesimo, come dal secondo al quarto secolo; l'altra quando la religion cristiana venne dichiarata dominante nell' impero, nè ebbe più nemici che la combattessero dal di fuori. Nella seconda epoca, la filosofia fu in qualche modo incorporata, come egli dice, nella teologia, ed immedesimata nell' insegnamento religioso. Nel primo periodo poi i Padri si dividono in due partiti principali. Gli uni considerano la filosofia come utile alla religione, e però l' accolgono, la coltivano, tutto che subordinatamente al Cristianesimo; gli altri per contrario l'hanno in uggia, stimandola contraria e nemica della loro religione, onde ne proibiscono lo studio ai fedeli. I primi accennano in generale tre vantaggi che la filosofia arreca alla fede: 1.° può essa introdurre e preparare lo spirito alla fede, mostrandogli l'orrore e la sozzura del materialismo, l'esistenza di un Essere sommo, e la necessità ch'Egli rivelasse all' uomo una religione certa, un culto fisso con cui vuol essere adorato: 2.° essa espone e sviluppa i dogmi rivelati da Dio, ed insegna all' uomo il dovere di prestare ai medesimi fede ferma e stabile: 3.° infine porge le armi per sostenere e difendere la dottrina rivelata contro i cavilli degli avversarii. Dall' altra parte tre sono ancora i danni principali, che la filosofia secondo altri SS. Padri ha cagionato ovvero può cagionare alla fede: Primo, ponendo essa una teologia, ed una morale tutta naturale e fondata sulla ragione umana, può far credere inutile la rivelazione, ed arrogare a sè un' autorità assoluta ovvero pari a

quella della rivelazione. Secondo, è la filosofia usata a sostenere la causa del paganesimo. Terzo, le eresie nate nel cristianesimo pigliano il nome di filosofia, e colla medesima cercano sostenersi. Dalle quali tutte cose raccoglie il Dégérando, che la filosofia dei Padri fu un completo supernaturalismo, o per meglio dire, teologia in quel tempo che la religion cristiana non ebbe a lottare col paganesimo, e fu un soprannaturalismo puro ovvero modificato durante la lotta, secondo che i Padri credettero nociva o utile la filosofia in generale per rispetto alla religione. Quelli in verità che tenevano la prima sentenza condannavano la filosofia in nome della rivelazione, e con sentenze ovvero principii tolti da questa, sì che era un soprannaturalismo puro in lotta col razionalismo. Gli altri poi che affermavano l' opposto, non seppero tuttavia schifare del tutto il soprannaturalismo; mercè che riguardavano la filosofia; come dalle stesse ragioni in favore della medesima si scorge, quale mezzo e strumento della religion rivelata, e coltivavanla in grazia di questa.

Sono queste le due sentenze principali intorno al soprannaturalismo cristiano e patristico, le quali dobbiamo esaminare. Distinguiamo dapprima due cose; chè altro è dire, che la filosofia cristiana deve o può essere soprannaturalistica; altro poi che i SS. Padri furono soprannaturalisti. Sulla prima quistione noi possiamo ora tacere, avendone di proposito discorso nel nostro proemio, dove abbiamo dimostrato essere lo scetticismo mistico assurdo, e alla religione medesima dannevole. La seconda quistione non può poi essere quì risoluta, perocchè noi scriviamo l' introduzione alla storia critica della filosofia patristica e non la storia medesima. Ora per giudicare, se un tale Padre sia o nò soprannaturalista, uopo è esaminare tutta

la dottrina di lui, e non basta opporre un passo solo: onde di ciò dovremo occuparci nel corso della nostra storia. Ma, sebbene ciò sia vero, tuttavia potremo qui fare alcune generali osservazioni sopra la filosofia patristica, e mostrare solo da questo lato l'insussistenza del preteso soprannaturalismo. Queste nostre vedute, mentre dall'una parte saranno confermate dalla storia, dallo studio della quale noi le abbiamo raccolte, ci saranno tuttavia di guida e di lume nel fare la storia particolare di ciascun Padre e ci francano dalla noia di doverle ripetere ad ogni volta.

Dapprima tutto il ragionamento del Keil, ed in generale di quelli che accusano di soprannaturalismo i Padri poggia sopra un equivoco. Egli è verissimo in effetti che i SS. Padri insegnarono come unica maestra di verità la rivelazione; ma vuolsi ben intendere, di quali verità essi discorressero. I passi che allegano gli avversarii, sono tolti dagli scritti apologetici; nei quali si difende la verità della religione cristiana. Per il che dimandiamo al Keil: donde si deve togliere il criterio per giudicare la verità o la falsità di una religione positiva, se non dalla rivelazione? I pagani mantenevano, come criterio del vero religioso, la ragione umana: ed i SS. Padri per contrario sostenevano essere la parola di Dio. Gli uni erano razionalisti schietti; gli altri però non erano soprannaturalisti; perocchè insegnando che l'autorità divina era il criterio in materia di religione positiva, essi non negavano l'autorità della ragione, come criterio nella scienza umana. Il soprannaturalismo è un erroneo sistema in filosofia, ma, in ordine alla religione ed alla morale positiva e divina, è l'unico sistema che si vuole ammettere, quando non si voglia pure ritenere, a dispetto della ragione medesi-

ma, quella peste del razionalismo biblico, che più spesso è campato tra le nubi, ed è solo logico nel panteismo. Tuttavia eziandio è falso che i SS. Padri rigettarono nella teologia, largamente intesa, ogni sorta di filosofica investigazione; sendo che, eziandio nelle loro apologie, essi filosoficamente redarguirono la pagana religione. Concedo, che fu la filosofia ammessa come ancella nella teologia, tutta subordinata alla rivelazione; ma in ciò niuno saprebbe dare loro una colpa al mondo; perocchè era giusto che la filosofia facesse da ancella e fosse sottoposta alla rivelazione in un terreno non suo, e che non avrebbe ella potuto coltivare da sè.

Con questi principii sciogliesi facilmente l'altro argomento del Keil. Imperò, quando i SS. Padri rapportavano alla tradizione i principali veri riconosciuti da'pagani filosofi; essi manifestamente discorrevano de' veri religiosi, e non già di ogni vero quale si sia. In verità hanno essi generalmente distinto due fonti di verità, come per la conoscenza in genere, così per quella in particolare che si ebbero i pagani filosofi. Tutti affermano in effetti che essi da sè potettero conoscere molti veri, sebbene non perfettamente, e molti veri inoltre essi tolsero dalla tradizione ed in particolare dai Libri santi, conosciuti da taluni in Egitto (1). Ma poichè nei primi secoli del cristianesimo era la filosofia l'arma colla quale il paganesimo si schermiva non solo, ma altresì offendeva la vera religione; i SS. Padri cercando deprimerla in bene dell'umanità, inveirono spesso contro la medesima; e quindi più volentieri alla tradizione che alla ragione rap-

(1) Cf. Baltus, *Jugement des SS. Peres sur la morale de la philos. pajenne* p. 6-8.

portarono i veri riconosciuti dai filosofi (1). Il Keil concede, che i SS. Padri riconobbero molti veri nei pagani filosofi, ritrovati da loro stessi; ma soggiunge che eziandio questi ritrovamenti proprii della ragione vollero essi riguardare come effetti di rivelazione del Verbo, mediante la teorica del Logo ingenito nell'anima di ciascuno. Al che rispondiamo che non tutti i Padri tennero questa teoria, e che al più può attribuirsi a S. Giustino, a Taziano, ad Origene ed a Clemente alessandrino. Tuttavia non ha bene ragionato anche in ciò l'erudito alemanno; perocchè avrebbe egli dovuto dimostrare che questo logo ingenito in noi sia il Verbo stesso, sia Dio. Ciò non ha egli provato e non lo poteva, salvo che non avesse voluto farci credere panteisti quei Padri, i quali contro il pagano panteismo sì aspramente battagliavano. Se invece poi si ritenga che questo logo non è altro che la sapienza creata, copia del logo eterno, tutto che come creatura dal Logo infinito sostanzialmente diversa, cade di per sè tutto l'argomento del Keil; chè questa ragione, mentre come dono ed imagine di Dio, è un modo naturale con cui Iddio si rivela a noi, secondo che disse Clemente d'Alessandria prima di tutti, e poi dopo insegnarono i Padri, è tuttavia propria dell'uomo; ed è essa la coscienza stessa razionale dello spirito, come di sopra dichiarammo. Dimostreremo pertanto a suo luogo la verità della nostra interpretazione

(1) Ved. Baltus, *Defense de SS. Peres* etc. p. 221, 222. Noi troviamo in questa parte esagerato il giudizio del Baltns, perocchè egli crede che i SS. Padri avessero condannato tutta la filosofia pagana in generale. Dall' altra parte egli riconosce che la condannarono in quanto faceva parte del paganesimo. E però tornava meglio distinguere la filosofia come maestra di religione, dalla filosofia, come maestra di veri naturali. Quella e non questa condannarono del tutto i SS. Padri.

ed esporremo il vero senso di così fatta teoria. Per ora raccogliamo con certezza dal nostro discorso che il ragionamento del Keil è difettoso ed erroneo.

Veniamo ora all'altra sentenza che noi abbiamo esposto col Dégérando, in cui ci si apre ancora più largo campo a dichiarare l'idea della patristica filosofia. Dapprima con molta leggerezza gli storici della filosofia, dopo il Brucker ed il Tennemann, hanno diviso i Padri in due partiti, gli uni favorevoli, e gli altri avversi alla filosofia. Certo, che a primo aspetto ognuno crede di vedere un'opposizione di pensamenti tra loro in ordine alla filosofia. Lo stesso Clemente alessandrino, per ragion d'esempio, si sforza combattere l'opinione di alcuni dottori cristiani, i quali condannavano la filosofia come opera del demonio. Ma questo è vedere alla superficie e non al fondo della cosa; imperò bisogna bene intendere di quale filosofia essi parlino. Noi affermiamo senza tema di fallare, che niuna discordia di sentenze trovasi negli scritti dei SS. Padri in ordine alla filosofia; la quale tolta per sè tutti lodano o almeno niuno condanna, intesa poi nelle divergenze dalla fede ortodossa ed in contrasto colla medesima, tutti la condannano e la riprovano. Questo vero che noi abbiamo solo toccato innanzi, vuolsi qui svolgere largamente, per quanto al nostro proposito convenga.

Dapprima i SS. Padri, niuno escluso, non condannano la filosofia in sè, cioè la libera investigazione del pensiero. Chi può dubitare ora mai di ciò sul serio? La riprovazione di ogni filosofia trae seco un compiuto scetticismo, la negazione dell'autorità della ragione. Ora in tutti gli scritti dei Padri vedesi riconosciuta la ragione come criterio di verità, distinto dalla rivelazione. In effetti anche i nostri avversarii debbono consentire, che essi non disco-

stavansi punto della dottrina rivelata, di cui facevano l'apologia e l'esposizione. Ma lo scetticismo è un sistema opposto ai dogmi del Cristianesimo, ed è apertamente condannato nelle sacre Scritture. Esse insegnano che Iddío diede agli uomini « la ragione, e la lingua, e gli occhi e le orecchie, e spirito per inventare, e li riempì dei lumi dell'intelletto: Creò in essi la scienza dello spirito, riempì il cuore loro di discernimento, e fè ad essi conoscere i beni, e i mali: Appressò l'occhio suo ai cuori loro per fare ad essi conoscere la magnificenza delle opere sue, » (1). Chi ignora che secondo la rivelazione non meritano scusa coloro che ignorano Dio? « Imperocchè dalla grandezza e bellezza della creatura potrà intelligibilmente vedersi il lor Creatore:... Chè se poteron saperne tanto da penetrare le cose del mondo, come mai il Signore di esso non iscopersero più agevolmente? » (2). Lo stesso poi ripete l'Apostolo ai Romani (3). Che se tanto chiara e precisa è la *dottrina* rivelata, come mai potevano negarla i SS. Padri?

Inoltre i Padri accusati di supernaturalismo puro sono Taziano, S. Ireneo e Tertulliano. Ora questi indubitatamente accordano alla ragione la forza di rinvenire da sè molti veri. Quanto a Tertulliano e S. Ireneo, sono i loro testimoni recati per fino nei compendii teologici (4), onde non accade qui porre in dubbio la loro sentenza. In riguardo poi a Taziano è a sapere che egli riconobbe tanti veri nella pagana filosofia, che ne contrastò ai greci la gloria della invenzione. Inoltre la principale ragione, per cui si sdegna e va in cruccio contro i filosofi è la discre-

(1) *Ecclesiastico* c. XVII. 5 — 7.
(2) *Sapienza* c. XIII, 5. 9.
(3) I. 20.
(4) Cf. Perrone *Tract de Locis theol.* P. III. c. I. Prop. I.

panza della loro vita dalla dottrina ch'essi insegnano. Ora chi non vede che per tal modo egli ammette nella pagana filosofia molti veri indipendentemente dalla rivelazione cristiana?

Ma lasciamo queste minutezze e questi particolari, in cui più convenientemente dovremo entrare nella nostra storia. Per il che innalzando alquanto il nostro discorso diciamo, che l'accusa di soprannaturalismo può solo venire in mente a coloro, che non sono usi a vedere più in là della superficie. Ogni Padre della Chiesa, appunto perchè ebbe a lottare con i razionalisti ebbe una propria filosofia. Imperò i pagani filosofi e gli antichi eretici stessi erano in sostanza razionalisti, e male poteansi confutare coll'autorità della rivelazione, cui essi non riconoscevano, o almeno volevano, come i gnostici, interpetrare a lor modo, sottoponendola alla ragione. Per impugnare adunque logicamente i loro errori, dovevano i Padri dimostrare primamente la possibilità, la necessità e la realtà della divina rivelazione, poscia il dovere di sottomettersi alla medesima in tutto quanto essa insegna. Ora, che altro è la filosofia cristiana, conforme al concetto che ne abbiamo finora dichiarato? Questa idea ciascuno poteva a suo modo mettere in atto, e svolgerla più o meno profondamente; onde ha origine il carattere proprio della speculazione filosofica di ciascuno. Come si può però mettere in dubbio una patristica filosofia, senza che si abbiano a giudicare illogiche e ripugnanti le apologie loro del Cristianesimo, e le confutazioni ch'essi facevano del paganesimo e del gnosticismo? Se a ciò avessero avuto avvertenza i nostri avversarii, non avrebbero certo annoverato trai nemici della filosofia Taziano, S. Ireneo e Tertulliano. Imperò sono gli scritti di costoro ripieni di cri-

stiana filosofia, perocchè nulla essi con maggiore logica e con più profondo giudizio dimostrano che la necessità della rivelazione, ed il bisogno della fede. Noi poi non ci maravigliamo, che ciò non avessero considerato gli accusatori del soprannaturalismo patristico, chè per intenderlo avrebbero dovuto avere in mente la vera idea della cristiana filosofia.

Ma la mancanza di un così fatto concetto, ove pure nei protestanti sia degna di scusa, come in coloro che sono costretti dalla logica ad essere razionalisti, è però da essere fortemente ripresa nei cattolici. Noi ci persuadiamo anche più, che un vero intendimento della natura e dell'indole della cristiana filosofia potrebbe essere il nascimento ed il principio di una salutare riforma filosofica; essendo che la moderna filosofia è rimasta in gran parte pagana. In effetti dalla nostra critica intorno ai principali sistemi della moderna filosofia, noi siamo in diritto di conchiudere, che eziandio i migliori filosofi cattolici non hanno una sana idea della cristiana filosofia, e sebbene spesso la speculazione loro sembra potente e molto ben colorata di vero, incespica tuttavia nel falso. Questa breve intramessa ci mette sulla via a redarguire l'altra sentenza degli avversarii, i quali dicono che anche i Padri favorevoli alla filosofia non seppero cessare del tutto il soprannaturalismo. L'asserzione di costoro è somigliante a quella di chi reputa la cristiana filosofia conforme al nostro concetto, per una filosofia seconda, e dipendente da una filosofia prima, forse, secondo loro, dalla metafisica. L'errore di costoro vuolsi attentamente scoprire e sventare.

I Padri, essi dicono, trattarono la filosofia in grazia della religione, stimandola come introduzione alla fede, in quanto essa ci persuade la falsità del materialismo, l'e-

sistenza di Dio, e la necessità ch' Egli rivelasse all'uomo una religione certa, un culto fisso e determinato. Godo sulle prime nell'osservare che i nostri avversarii abbiano colto così il concetto della patristica filosofia, se bene non ne avessero avuto coscienza. Ora, affine di meglio intenderci, quello che per i nostri avversarii è un motivo, per cui essi dicono che i Padri non ebbero una filosofia indipendente, per noi costituisce l'essenza della patristica filosofia. E però vuolsi esaminare, se i Padri così filosofando siano a dire semi-supernaturalisti, ovvero sani filosofi. La quistione adunque è tutta nel campo astratto e speculativo.

Ci avvisiamo pertanto, che il primo passo nella soluzione del problema sia intendere la forza dell'argomento che ci si oppone. Gli avversarii dicono essere un semi-supernaturalismo un così fatto filosofare, perocchè questo ha per scopo di persuadere la necessità della rivelazione e la maggioranza ontologica dell'autorità divina sull'umana. Per tal modo essa non è affatto libera, ma in certa guisa dipendente dalla rivelazione. La difficoltà così concepita si raggira interamente sopra tre idee, di scopo, di dipendenza e di libertà. A queste idee adunque riducesi una opposizione così forte in apparenza, e che suole più facilmente affacciarsi allo spirito contro la nostra teorica. Ma componiamo di grazia insieme con rigore sintetico queste tre idee, e vediamo che cosa ne risulta nella sentenza degli avversarii. La proposizione che ci si oppone torna a questa: la dipendenza dallo scopo toglie in parte la libertà. Qui si rende più chiaro e manifesto l'errore. In verità la ragione finale non toglie per nulla la libertà dell'agente, tutto che ne dirigga e regoli l'azione. In verità, come si può egli agire razionalmente, senza

una ragione finale, senza la cosienza di un termine a cui tende l' azione? La libertà dunque razionale si armonizza e si connette piuttosto colla dipendenza dallo scopo, che le ripugni. A questa ragione a priori che noi abbiamo allegata, si aggiunge un'altra di simil natura, e non meno evidente. Comunque vogliasi intendere questa dipendenza teleologica, essa appunto perchè vera, non può infermare per nulla la libertà nello spirito. Imperò, come abbiamo dichiarato nel nostro discorso proemiale, la servitù dello spirito verso il vero, è cosa naturalissima allo spirito medesimo, onde non può recare pregiudizio a quella libertà, che pure gli è naturale. Mi pare che contro queste ragioni nulla avrebbero da ripigliare i nostri avversarii, ove non volessero rinunziare alla logica.

Vogliamo tuttavia in cosa di tanto momento non essere avari di prove, le quali valgono a meglio dichiarare la nostra teorica intorno alla filosofia cristiana. Lo scopo della cristiana filosofia è d'introdurre lo spirito nella scienza della rivelazione. Condotto lo spirito in, sul limitare di quel tempio divino, la filosofia propriamente detta ammutolisce e si tace; perocchè la ragione estatica resta ad udire l'armonia celeste della divina parola, e solo dopo qualche tempo, tornata in sè medesima, ripensa quel divino concerto, e cerca, quanto essa può, penetrare nei più riposti penetrali di quella scienza, ch'è sacra. Ma di questa scienza altissima lo spirito va in cerca da sè, egli l'ha già preintesa nella misteriosa sua tendenza all'Assoluto, di cui ha avuto coscienza nei primordii del suo sapere riflesso, e fino da quel tempo egli avidamente ne domanda a sè medesimo ed alla natura che lo circonda. Chi dirà adunque che lo scopo della cristiana filosofia, d'introdurre in quello augusto tempio, sia una legge imposta allo

spirito? È egli un bisogno, una necessità, ma bisogno e necessità, che emana dalla natura medesima dello spirito; onde non può al medesimo recar pregiudizio e danno veruno.

Da ciò si scopre non meno evidentemente l'altro errore degli avversarii nel credere, che questa filosofia cristiana sia mezzo e non fine a sè medesima, sol perchè da noi si riguarda come introduzione ad un'altra scienza più alta e sublime. Questo lor falso vedere ha origine nel più marcio loro razionalismo; perocchè supponendo essi la filosofia come scienza assoluta del vero, non soffrono che altri ne divisi i limiti ed i mancamenti. Il razionalista poi è ben naturale che tenga per sopernaturalista chiunque con lui non acconsenta. Ove però essi vogliano bene considerare la cosa, fa mestiero avvertire che la filosofia, non è un mezzo, se non in ordine all' apprensione del vero. Lo spirito, il quale si pone a filosofare, cioè a ripensare la sua tendenza all' Assoluto non ha altro scopo, che la conoscenza ragionata dell' Assoluto, di sè medesimo, e della sua tendenza. In questo studio egli non impone certamente limite alla sua investigazione, la quale è però liberissima ed indefinita come il pensiero medesimo. Tuttavia ove egli non trasmodi e farnetichi, scorge presto nell'Assoluto stesso un sovrintelligibile, cui la sua corta veduta non vale ad aggiungere. Per tal modo si persuade della possibilità e della necessità di una rivelazione soprannaturale, affine d'intendere in qualche guisa quel sovrintelligibile.

Della realtà poi della medesima egli già qualche cosa preintende, come prima avverte, che il suo desiderio del sapere fuori misura ed al di là di ogni limite, perchè naturale in lui, non può mancare d'effetto. Poscia si con-

ferma in questo pensamento, o meglio muta in certezza la sua opinione, quando piglia ad esaminare più da vicino e nelle sue particolarità la natura di quella sua tendenza all'Assoluto; perocchè questa, ad attuarsi convenientemente d'ogni parte, e massime nella morale e nella religione, ha necessità assoluta della divina rivelazione. Ora chi mai potrà affermare che non sia libera ed indipendente in questo suo cammino l'umana investigazione? Non giunge ella naturalmente e da sè a persuadersi della necessità di una scienza superiore, fondata sopra una soprannaturale rivelazione di Dio?

Da questo nostro discorso è sciolta e sventata eziandio l'altra objezione contro la nostra sentenza, cioè che la filosofia cristiana non sia che la soluzione di un problema determinato, il rapporto fra la ragione e la fede. Così in effetti hanno giudicato finora della filosofia dei Padri tutti gli storici della filosofia, in sino al Ritter ed al Sigwart. Una siffatta opposizione cade di per sè dopo i principii da noi esposti; perocchè la propedeutica cristiana sotto un certo riguardo consiste tutta nella soluzione di quel problema, fatta secondo lo sviluppo filosofico della coscienza razionale. Non di meno facciam notare, che questo pregiudizio degli avversarii nasce dalla falsa loro metafisica, quella cioè che intende e presume spiegare l'uomo, il mondo e Dio stesso, indipendentemente dalla rivelazione e dalla pedagogia della Chiesa. Se questa essi tengono per filosofia, consentiamo loro che la filosofia patristica è assai ristretta, perocchè essa non osa da sè investigare le ragioni ultime di tutte cose, anzi giudica temerario e fanciullesco un tanto ardire. La metafisica cristiana, la quale vien dopo alla propedeutica, aggiunge al lume naturale della ragione il lume superiore della fede, ed al chiarore di questi

due lumi essa s'interna nei più profondi penetrali della scienza, quella delle cose divine e dell'umane. Eziandio in riguardo al Dritto, il filosofo cristiano, dopo averne esposti i principii primi nella protologia, ne tratta le quistioni dipendentemente dalla rivelazione, e colla medesima investiga l'origine dell'uomo, della famiglia e della società, l'ordinamento vero dello Stato, e della Chiesa: le obbligazioni dell'uomo verso la società civile ed ecclesiastica. Questi pricipii noi abbiamo tanto certi e fermi nell'animo, che duriamo pena nella critica delle opposte sentenze. Faccia Iddio, che spariscano dal campo della scienza quei solchi non del tutto coperti del pagano aratro, e metta Egli in cuore alla cattolica gioventù la convinzione forte ed efficace, che come la scienza metafisica, eziandio la morale e la politica non possa far senza della rivelazione e della cristiana religione.

Ma torniamo ai SS. Padri. Noi non ci stendiamo più lungamente a combattere le ragioni allegate dagli storici della filosofia per dimostrare il supernaturalismo patristico, tra perchè dopo gli esposti principii restano pienamente confutate, ed ancora perchè non può qui aver luogo l'apologia speciale della patristica speculazione. Tuttavia torna utile conchiudere la nostra critica con qualche veduta positiva intorno al preteso supernaturalismo dei Padri. Considerando tra noi sovente i motivi, che ebbero potuto dare origine ad una siffatta imputazione, trovammo che questa ebbe potuto facilmente venire eziandio in mente di coloro, i quali non attesero alla natura di quella lotta che i Padri si ebbero contro i pagani filosofi. Imperò pigliando alla scorza i rimproveri e le derisioni loro contro i filosofi, è facile argomentare ch' essi non tenessero in conto veruno l' umana speculazione. Tuttavia

chi studia la natura di quella lotta, chi ne intende con sagacità gli elementi cozzanti, vede chiaro che i Padri condannavano e maledicevano una falsa filosofia. Quel battagliare, in vero, tanto aspro ed ardente non era una disputa filosofica, somigliante a quelle che mossero sempre e muoveranno tra loro gli amatori del vero. Era invece una guerra tremenda, nudrita col sangue dei martiri, protetta dalla bruta forza delle armi, alimentata dalla barbarie dei tempi. Era una guerra di religione, i martiri erano i cristiani, ed i persecutori ed i carnefici erano gli adoratori di Giove olimpio. I filosofi venivano in campo, come rappresentanti della sapienza nazionale, come maestri della religione pagana. I Dottori cristiani opponevano il Vangelo, e con quest' arme potente combattevano i loro avversarii. La loro mira era dunque diretta contro il paganesimo, e solo indirettamente concerneva la filosofia, in quanto questa era chiamata in soccorso della falsa religione cadente. In verità costantemente nei loro scritti eglino combattono i filosofi in qualità di maestri della pagana credenza; chè all'autorità loro, dopo quella dei poeti, deferiva, il popolo. Questi fatti storici, tanto chiari ed aperti, non possono venire in quistione. Ora ragioniamo un poco a nostro modo. Può ella una vera filosofia insegnare comunque una falsa religione, ovvero appoggiarla? Niuno, il quale non abbia fatto il calle agli assurdi, vorrà affermarlo. Vuolsi per conseguente tenere, che i difensori del Vangelo impugnavano non altro che una falsa filosofia, e però non furono soprannaturalisti.

Se i SS. Padri non contrastavano la vera filosofia, riconoscevano senza dubbio l' autorità della ragione, sopra cui quella s' innalza. Onde malamente si crede da taluni che i Padri avessero confuso insieme filosofia e teo-

logia. Ma noi andiamo ancora un passo in là, ed affermiamo ch'essi non solo distinsero accuratamente la scienza rivelata dalla scienza razionale, assegnandone la diversa origine ed i differenti caratteri, ma trattarono altresì nei punti principali l'una e l'altra. Di ciò noi ne daremo abbondanti prove di fatto nel corso della storia critica della filosofia dei SS. Padri, della quale il presente libro è solo il preliminare.

In ordine poi alla teologia, niuno ha mai dubitato che i SS. Padri non ne siano stati i fondatori. L'una e l'altra scienza però si svolse assai lentamente nei primi secoli della Chiesa, ed appena si può notare la ragion del progresso nei primi quattro secoli, come da S. Agostino fino all'epoca della scolastica. Tuttavia i motivi di sì tardo sviluppo sono tutti esteriori al Cristianesimo, posti nelle condizioni dei tempi, come nella decadenza delle scienze e delle belle arti, nelle persecuzioni dei cristiani, nel rimescolamento della civiltà d'Oriente e d'Occidente, in fine nella difficoltà intrinseca di operare nel mondo un nuovo ordinamento sociale, una nuova vita. Ma lasciamo queste cose già da altri esposte, e passiamo ad esaminare un nuovo carattere della patristica filosofia, vogliam dire il misticismo.

CAPITOLO VII.

MISTICISMO

Il misticismo presso i popoli cristiani si rannoda per taluni col misticismo dell'India, dell'Egitto, dell'Oriente e specialmente colle dottrine e colle pratiche ascetiche, dei pitagorici e platonici. Questa sentenza difesero nel decorso secolo tra molti il Tommasio, il Mosemio ed il Brucker. La critica però vuole che si distingua consideratamente il misticismo ortodosso dal misticissimo etero-

dosso; perciocchè fino dai primi secoli si osserva il misticismo connesso colle scuole gnostiche eterodosse e colla gnostica cattolica. Ora non si vorrà certo mettere insieme l'uno e l'altro gnosticismo, e fare un fascio, ad esempio, di Saturnino, di Bardasane, di Basilide, e dei loro forti oppositori, Clemente d'Alessandria, Origene, e S. Ireneo. In quanto al misticismo eterodosso, esso mostrasi congiunto più o meno fortemente presso che con tutte le sette gnostiche, gli ebioniti, i nazareni, gli elxaiti, i doceti, gli encratiti, i montanisti, i manichei, gli agapeti, i priscillianisti, i nicolaiti, i praxeati, gli alogiani, i sabelliani, gli ariani, i paoliciani, gli euchiti, i gazari, i bogomili. Riapparisce poi brillante nel Boehme, nello Swedenborg, in Giogio Fox e suoi quakeri, ed ostenta giovanile vigore nel nuovo filosofo americano, Emerson (1). In vero l'illuminismo dei protestanti è un misticismo,in quanto, posta una immediata rivelazione individuale in cambio della primitiva e cristiana, l'uomo riceve l'insegnamento religioso immediatamente da Dio; onde, sottratto dalla suggezione della Chiesa, interpreta da sè la rivelazione morta, conforme dicono, le SS. Scritture. Del misticismo cattolico poi si vogliono cercare le origini nella gnosi ortodossa, che Clemente d'Alessandria oppose alla falsa ed eterodossa degli antichi gnostici. Questi per fermo insegnò, che ogni uomo il quale avesse una vera e viva fede, può da Dio ottenere la gnosi. Questa poi importa la comprensione vera ed immutabile di tutte le cose divine ed umane, e di tutto ciò ch'è inesplicabile alla nostra intelligenza ed appartiene alla scienza soprannatura-

(1) *Essais de philosophie américaine*, trad. par E. Montégnt. Paris, 1855.

le (1). Il fine della gnosi è la carità perfetta, l' amore puro, lo spogliamento completo delle passioni, la pratica di ogni buona opera (2). Chi attentamente considera la natura di questa superiore e immediata cognizione delle cose divine ed umane, la quale non per opera di discorso, nè per la mera lettura dei sacri testi si ottiene, egli non potrà negare il misticismo di Clemente. Tuttavia questo misticismo è diverso dal misticismo dei gnostici eterodossi, chè questi dicevano essere la gnosi una tradizione secreta, propria di una razza santa, per la quale l' uomo emanato da Dio è posto in comunicazione diretta con Dio, supremo emanatore, mediante le potenze celesti o eoni, e per questa scienza superiore egli s' innalza al di sopra della scienza sacra del giudaismo, e conosce le alterazioni ed i pregiudizii introdotti nella rivelazione cristiana. Clemente per opposito fa della gnosi un effetto della grazia, comunicabile a tutti i veri credenti, per la quale l'uomo mediante il Verbo ha comunicanza sovrannaturale con Dio; e conosce il vero senso della SS. Scrittura e della tradizione apostolica (3). Altri, come il Daehne, ha creduto che il misticismo di Clemente non differisca dal misticismo neoplatonico di Plotino, imperò, come questi, egli non solo ammise la cognizione immediata di Dio, superiore alla cognizione razionale, ma si sforzò di dimostrare il fondamento filosofico di questo misticismo (4). Ma ha ben detto il Ritter, che il Daehne ha voluto accordare troppa importanza al neoplatonismo. In effetti non fù Plotino quegli che cercò il primo dimostrare filoso-

(1) *Strom*. L. VI. c. 8.

(2) *Ibid*. L. VII. 10, 12.

(3) Vedi Reinkens, *De Clemente presbytero alexan* p. 388- 340.

(4) *De γνωσει Clementis alex*. p. 8.

ficamente il misticismo, pogniamo che la dimostrazione la quale egli ne allegò, sia tutta propria del neoplatonismo. Per il che, il carattere proprio del misticismo alessandrino non è il misticismo filosofico in genere, ma quel misticismo filosofico ch'è un corollario della dialettica, o meglio che risponde al monismo assoluto degli emanatisti. Chi potrebbe in vero negare il carattere filosofico del misticismo del Vedanta e di Filone? Anzi nel sistema indiano e filoniano la base filosofica del misticismo è il monismo assoluto, come nel sistema di Plotino; e la sola differenza è da riporre nella dialettica platonica, colla quale il filosofo alessandrino prova la necessità dell' estasi. Ora niuno certamente vorrà ritrovare in Clemente le traccie dell' emanatismo, e molto manco la dialettica neoplatonica.

L'elemento mistico della filosofia di Clemente alessandrino già si trova in fondo alle dottrine degli apologisti del secondo secolo, segnatamente presso S. Giustino, Atenagora e S. Teofilo. Forse più nettamente, sebbene in un grado inferiore di sviluppo filosofico, s'incontra in S. Ireneo. Onde non siamo dell'opinione di coloro, i quali fanno cominciare il misticismo ortodosso dagli scritti di Clemente, il quale, a nostro avviso, non fece che portare ad una certa forma tutta propria, sebbene non senza imitazione della falsa gnosi, e non senza esagerazione, l'elemento mistico della cristiana filosofia. Dopo Clemente questo elemento mistico vive in fondo alle dottrine di Origene, S. Atanasio, Eunomio, S. Giovan Crisostomo e S. Gregorio di Nissa, e riapparisce nella miglior luce e purezza in S. Agostino. Al misticismo patristico si connette dai più il misticismo dell'Areopagita, ma tra l'uno e l'altro corre tanto divario, quanto chiaramente ve n' ha

tra Scoto Erigena ed i Vittorini. Imperò questi, dopo il grande Agostino, seguirono fedelmente la tradizione del misticismo patristico, e ne investigarono accuratamente la parte psicologica. Nel XIII secolo il potente ingegno di S. Bonaventura spinse ancora più avanti il misticismo di S. Agostino, serbandone puro e perfetto lo spirito. Un più largo sviluppo di questo abbozzo storico non è certo da volere in questo luogo da noi, come quelli che non scriviamo la storia del misticismo patristico.

Tuttavia raccogliamo, che spesso dai moderni si confonde il misticismo patristico colla teologia così detto mistica, e colle scritture ascetiche degli autori cristiani. Altri ancora non con maggiore sensatezza mettono insieme col misticismo patristico quei trattati di morale più stretta e rigorosa, e quelle pratiche austere di vita che esercitarono i santi nei deserti e nei chiostri. Finalmente spesso dai moderni storici, con grave danno ed ingiuria della cristiana filosofia, si tiene il misticismo in generale come una specie di scetticismo (1), e come tali sono stimati tutti i buoni filosofi cristiani, i quali riconoscono il bisogno e la necessità di una soprannaturale rivelazione (2). La cagione di queste confusioni ed errori vuolsi riporre nella mancanza di un sodo e profondo studio sulla natura e l'indole del misticismo patristico. Del quale noi ora volendo accennare i principali elementi, ne cerchiamo dapprima il fondamento razionale.

(1) » Der Misticismus ist in der That nur eine der verschiedenen Formen des Skepticismus » Ritter, *Geschichte der cristl. Philos*. II. th. p. 455, Hamburg. 1841.

(2) Vedi il Bartholomess, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, t. II. passim. Paris, 1855.

Il misticismo cristiano e patristico si fonda sulla base stessa della scienza propedeutica, vogliam dire la coscienza razionale dell'Assoluto, come scopo e termine adequato della razionale creatura. E però si separa esso nel principio dal misticismo neoplatonico, che dove questo è come il fine ed il compimento della dialettica, quello per contrario accompagna gli esordii dell' attività razionale, e si radica nella coscienza. Quella tendenza razionale poco studiata dai moderni, è essa che inizia il misticismo cristiano e patristico. Per vero, come prima lo spirito intelligente ha coscienza dell'Assoluto, come bene e bello sommo, egli non può fare di non amarlo, e cercare d' unirsi a Lui, ch' egli intende essere l'unico oggetto della sua compiuta felicità. A questo possedimento egli indirizza la scienza, come l'azione; mentre Quello studia d'intendere e d'imitare cui vuol possedere. Questo amore iniziale si connette tanto strettamente colla fede razionale nella realtà dell'Assoluto, di cui si ha coscienza, che male potrebbe diffinirsi, se ne sia il principio generatore, ovvero dipenda da quella come da condizione. Questo amore, diceva il grande Agostino, conferma la conoscenza dell' ideale, cui cerchiamo aggiungere, e ci unisce veramente al medesimo; perocchè se non si possiede il bene amando, non si può in verità conoscere (1). Per il che la conoscenza del mistico cristiano non è una conoscenza fredda e sterile, ma animata dall'amore e feconda.

Tuttavia l'elemento il quale propriamente costituisce la essenza del misticismo cristiano e patristico è la fede sovrannaturale nella parola di Dio, di cui il mistico cristia-

(1) Quanquam bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse. Quis enim potest nosse quantum sit bonum, quo non fruitur? *De divers Quaest.* XXXV.

no riconosce razionalmente il bisogno e la necessità per ottenere quell'ideale del bene sommo, che è posto oltre ai limiti della naturale facoltà. Egli allora riconosce che la sua fede ed il suo amore verso il bene sommo sono essi stessi effetto della divina grazia, e sono fatti valevoli a conseguire infallibilmente l'unione compiuta e perfetta con Dio. Onde il suo spirito sente più vive e più pure le fiamme dell'amore verso un Dio tanto buono e benefico, per la grazia di cui egli vive, egli crede, ed ama.

Mediante questa fede soprannaturale la sua conoscenza riceve nuove forze, nuova energia; chè nella rivelazione ella trova tanti veri nascosti alla scienza volgare, veri sovrintelligibili, cui ella cerca tuttavia intendere in qualche modo, e lo può, avvalorata dalla grazia celeste. E l'anima trasportata in quest'ordine sovrannaturale di cose incontra dovunque nuovi alimenti del suo amore, chè non solo più grande, ma altresì più benefico le si manifesta Iddio nella mente. Qui l'anima è rapita sovra di sè, e la sua vita è la contemplazione. Essa ama più fortemente il suo Dio, chè Questi agli occhi suoi è il Dio dell'amore. Ella amando più si accosta a quel Dio, che mediante l'amore si congiunse all'uomo, e diventò Dio-uomo. Gesù Cristo è propriamente il centro del misticismo cristiano, chè in Lui la considerazione dell'amore di Dio verso l'uomo giugne all'ultimo segno, ed è pòrto al fedele l'ideale della sua vita pratica, la via certa di salute. La conoscenza razionale non è più pel filosofo mistico il mezzo d'unione con Dio; essa solo accompagna e regola quell'amore puro ed attuoso verso il Cristo, riconosciuto come suo Salvatore, come speranza ferma ed infallibile della sua salvezza. Allora vengono spontanei sulle labbra quegli infocati accenti di amore, quei sospiri, quei palpiti, che un'anima

santa, come Agostino, come Anselmo e Bernardo, può meglio sentire che esprimere.

Giunto a questo segno di amore, lo spirito considera la conoscenza pura razionale molto inferiore alla carità; chè questa, nudrita da una fede viva, fa pregustare a lui quell' unione perfettissima con Dio, riserbata alla vita futura. Egli allora più che mai giudica impotente l' umana ragione a proccurare quei gaudî e quell'estasi amorosa in cui egli gode l' Assoluto; e reputa sterile e fredda la conoscenza filosofica dei volgari sapienti. Ma non è già ch' egli dispregi ed astii la scienza, come altri può falsamente immaginare; se bene egli preferisca in cuor suo la scienza di Gesù Cristo, la scienza dei santi a quella scienza naturale, la quale resta molto al di sotto del natural desiderio del sapere. In verità può dirsi, che nel misticismo lo spirito non scorge da sè infinitamente lontano quell' ideale assoluto del vero, del bene e del bello, egli lo vede vicino, gli si sente congiunto, onde non più cerca ed investiga, ma possiede e contempla. La certezza della sua scienza supera ed avvanza di lunga mano la certezza della naturale cognizione; perciocchè egli si considera nella mistica unione col vero oggettivo ed assoluto, e ne dimentica la relazione al soggetto, la quale inferma e rende fallibile l' umana conoscenza. E come che quell' unione sia mistica e non sostanziale, tuttavia essa comunica alle doti di questa, e ne piglia parte mediante l' amore. Quindi è che la mistica cognizione è immobile e ferma come rupe antica contro al forte tempestare dei venti; essa è superiore non pure ai cavilli dello scettico, ma alle diversità eziandio dei sistemi e delle scuole. Uno è l'ideale della sua vita, uno il maestro, Gesù Cristo; una la fede, una la speranza, una la carità. Quali discrepanze, dopo ciò, qua-

li diversità potrebbero trovar luogo nella scuola cattolica del misticismo?

Ma l'amore vero è operoso, onde il misticismo cristiano e patristico, a differenza del misticismo orientale, alessandrino, gnostico e quietistico, tende all'azione, all'opera. Il principio di questa attività è la uniformità della volontà umana alla divina, fuori la quale rassegnazione poco fermo e certo è il vincolo dell'amore (1) Per conseguente il mistico cristiano cerca imitare in sè e fuori di sè l'Esemplare divino, ed operare tutto conforme alla parola di Dio. Quindi lo studio della santità interiore, quindi la carità verso i suoi simili, il rinnegamento delle cose proprie e di sè, lo spirito di beneficenza, di pazienza, di sofferenza, di sacrifizio, in una parola di eroismo evangelico. Oltre a che, l'amore è così potente stimolo all'operare, che impenna le ali allo spirito, onde il suo agire è forte, energico, rapido, e costante. Chi fu che sostenne lo spirito dei primi cristiani per quattro secoli di crudelissime persecuzioni? Chi indurava e facea divenire non pure di pietra, ma di bronzo i corpi dei martiri nei più barbari tormenti? Chi loro facea sentire fredde le infocate lamine di ferro, oppur sopportabili per non dire soavi le scottanti fiamme del fuoco sulle graticole? Chi ispirò quelle forti ed erudite apologie dei primi Padri in favore del Cristianesimo? Chi di dentro animava quei SS. Padri nelle dotte polemiche contro gli eretici? Chi per fine fece loro durare tante aspre fatiche nelle conversioni delle genti, nell'incivilire i barbari, nell'abbattere

(1) » Idem velle atque idem nolle ea demum firma amicitia est » Sallust. *Cat* 20. « Non est ullum certius amicitiae vinculum quam consensus et societas consiliorum et voluntatum » Cic. *pro Plan.*

la schiavitù, nel fondare statuti e regolamenti, in una parola, in tutte quante le opere ammirevoli della età patristica? Fu certamente quel misticismo cristiano, che noi discorriamo.

Per ultimo non vogliam mancar di notare un altro carattere del misticismo cristiano e patristico, che lo distingue da ogni altro. Questo misticismo, sebbene si fondi essenzialmente sulla fede divina, per modo che senza questa esso diventa piuttosto fanatismo; tuttavia esso riverbera sulla fede stessa, e la rende più ingenua e più forte. Questo fatto, ove si riguardi alla natura dell'amore in generale, il quale rende credulo il soggetto di una fede semplice e puerile verso la persona amata, non deve muovere a meraviglia chicchessia. Onde il mistico cristiano è semplice e schietto, come i fanciulli del Vangelo; esso è sottomesso e docile all'insegnamento della Chiesa, la quale egli tiene in luogo di madre, ed ama di un amore stragrande, più che figliuolo affettuoso abbia cara colei che l'ebbe portato. Egli ha in orrore i nemici di lei e fugge dall'eretico e dallo scismatico, come da chi ha in odio ed ebbe lacerato il seno alla madre. Contro questi egli si studia difenderla, come quegli che comporterebbe piuttosto in pace le proprie ingiurie, che quelle di sua madre, la quale gli ebbe data la vita. Ma non pure la difende, che la commenda, la magnifica, la esalta, vuole che tutti la onorino, le ubbidiscano, in una parola, l'amino, come lui. Questi sono i principali caratteri del misticismo cristiano e patristico, col quale schizzo poniamo termine alla nostra Introduzione.

FINE.

TAVOLA E SOMMARIO

PROEMIO

LIBRO PRIMO

Idea della filosofia cristiana

CAPITOLO I.

KANT.

CAPITOLO II.

FICHTE.

CAPITOLO III.

JACOBI.

CAPITOLO IV.

SCHELLING.

CAPITOLO V.

HEGEL.

CAPITOLO VI.

GÜNTHER E LA SUA SCUOLA

ARTICOLO I.

Preambolo ed esposizione

Si difende il metodo tenuto nella critica dei sistemi panteistici di Germania e si dichiara il modo da serbarsi in ordine ai filosofi cattolici, 173. Il principio della filosofia secondo il Günther è la coscienza empirica, 177. Processo, col quale lo spirito dalla coscienza sale all'Assoluto, 178. Il sapere e il credere nel loro rapporto alla coscienza, e nella relazione scambievole tra loro, 181. La fede naturale nel me, 183. Passaggio dalla fede nel me alla fede nell'altro, 184. Attenenza della fede naturale verso la fede soprannatule, 186. Criterio positivo dell'idea, 188. Differenza del medesimo da quello del così detto razionalismo, 189. Questo si radica sul principio che l'uguale può conoscere l'uguale, dove che quello si fonda sul principio contrario, che l'uguale può conoscere l'inuguale, 190. Teorica del Günther circa la Trinità. Nell'ordine conoscitivo la creazione precede la Trinità, se bene nell'ordine ontologico ed esplicativo questa anteceda quella, 193. Il processo della Personalità divina si modella sul processo della personalità dell'io, 194. Teoria della creazione. Nel processo della trina Personalità v'ha un momento, a cui si attiene l'idea del mondo, 197. Si difende contro il Gangauf che nel sistema güntheriano l'idea del mondo è necessaria in Dio, come che non costituisca un momento dell'idea dell'assoluta Personalità, 199. Iddio secondo il Günther può non creare e non può non creare, 201. La dialettica dei *concetti* e la dialettica dell'*idea*: l'una inetta ad abbattere logicamente il panteismo, l'altra valevolissima, 203. Nuovo dualismo güntheriano. Modificazioni introdotte dal Günther nell'*io penso, dunque sono* del Cartesio, 205 La Diversità dell'*idea* dal *concetto* arguisce l'esistenza di due esseri nel composto umano essenzialmente diversi, 207. Ciò conferma ancora il lato morale della vita, 209. Difficoltà dei güntheriani contro l'antico dualismo, 210. Unità della vita organica e dinamica della natura, 212.

ARTICOLO II.

CRITICA

Il Günther è psicologista nel metodo, tutto che egli riconosea non essere valevole a cessare il panteismo l'argomento cosmologico e teleologico, fondato sul principio della causalità, 115. Il processo güntheriano non cammina a filo di logica, 119. La critica dell'Oischinger circa questo punto non è esat-

CAPITOLO VII.

GIOBERTI

LIBRO SECONDO

Idea della filosofia patristica

CAPITOLO I.

PIETRO HJORT.

CAPITOLO.

BRANIS

CAPITOLO III.

RITTER.

CAPITOLO IV.

PLATONISMO

CAPITOLO V.

ECCLETISMO.

CAPITOLO VI.

SOPRANNATURALISMO.

CAPITOLO VII.

MISTICISMO.

FINE.

ERRATA	CORRIGE
p. X. corolario-Ib. che lo scopo	corollario — Ib. lo scopo
Ib. certo	breve
VII. loro	a loro
XIV. per lo che — Ib. insiememente	per il che — insieme
XV. madernale	madornale
Ib. ontologismo, psicologismo.	falso ontologismo, falso psicologismo.
8. contro quale fatto	contro il quale fatto
12. malgrado	non ostante
25. posta	esposta
40. relativa	rivelata
46. importaza	importanza
48. possono.	possano
49. eset	esset
59. religione	rivelazione
99. cui pose per titolo	a cui pose per titolo
101. principi	principii
102. di sorte	veruno
113. sorte alcuna	sorta alcuna
116. Articolo II.	Capitolo II.
122. altro personale assoluto	altra persona assoluta
130. *Destinanazione*	*Destinazione*
131. Articolo III.	Capitolo III.
138. Articolo IV.	Capitolo IV.
142. opposizione.	apparizione
148. Articolo V.	Capitolo V.
192. l'idea dal mondo.	l'idea del mondo
235. Tommoso	Tommaso
264. è fermata	è formata

COMMISSIONE ARCIVESCOVILE

PER LA

REVISIONE DE' LIBRI

Nihil obstat
F.r Xaverius Tufano
Censor Theologus.

Imprimatur pro Deputato
Leopoldus Ruggiero
a secretis.

CONSIGLIO GENERALE

DI

PUBBLICA ISTRUZIONE

Rip. Car. N.° OGGETTO

Napoli 11 *marzo* 1857.

Vista la domanda del signor Mariano Lombardi, con la quale ha chiesto di proseguire dalla pagina 167 in poi l'opera di Monsignor D. Giambattista Savarese intitolata: *Introduzione alla Storia critica della filosafia de' Santi Padri*, ovvero *Idee della filosofia Cristiana e patristica.*—Visto il parere del R. Revisore signor D. Girolamo d'Alessandro.—Si permette che la suindicata opera continui a stamparsi, ma non si pubblichi senza un secondo permesso.

Il Segretario Generale
Giuseppe Pietrocola.

Il Consultore di Stato
Presidente provvisorio
Capomazza.